د. محمد عادل شريح

ثقافة في الأسر

نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية



محمد عادل شريح

متخصص في الفلسفة (الثقافة السياسية والإيديولوجية)

-من مواليد ١٩٦٦ فلسطيني مقيم في سورية.

- دكتوراه في الفلسفة من جامعة الصداقة في موسكو.

له:

- علاقة الدين بالسياسة ومركزية الصراع على فلسطين.
- خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة (بالاشتراك)
- سؤال الهوية في الفكر الإسلامي المعاصر (بالاشتراك)

[قيد الطبع]

- تصنيف العلوم عند العرب المسلمين: المنهج والدلالات الفلسفية وله مقالات في الصحف.

CULTURE IN JAIL

Thaqāfah fī al-Asr

Deconstructing the Arab Reviving Statements

Dr. Muḥammad ʻĀdil Shurayḥ

متى نشأت الثقافة العربية الحديثة ؟

هل تأثرت بالثقافة الأوربية؟

ما طبيعة الحضارة الغربية؟

ولماذا هذا التمركز الغربي على الذات؟

كيف ترى الحضارة الغربية العالم؟

وكيف ترى الثقافة العربية ذلك؟

ما التيارات الفكرية الفاعلة في الثقافة العربية الحديثة ؟

ومن هم المفكرون العرب الذين قدموا أطروحات مميزة على الصعيد الثقافي العربي الأصيل؟

ماذا يعني الزمان للثقافة العربية الإسلامية؟

كيف نفهم التقدم والتقدمية؟

ما النتائج المترتبة على الرؤية التقدمية في الثقافة العربية؟

أهناك عصر انحطاط عربي؟

إن وجد عصر نهضة ، فكيف تشكلت هذه المفاهيم سياسياً وفلسفياً وأدبياً؟

كيف يمكن الخروج من أزمة الثقافة العربية الحديثة وأزمة المثقف العربي، للوصول إلى نخب عربية منسجمة مع ثقافتها وحضارتها؟

ISBN 995351140-3





بسم الله الرحمن الرحيم

ثقافة في الأسر

نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية

ثقافة في الأسر: نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية/ محمد عادل شريح .- دمشـــق: دار الفكر، ٢٠٠٨ .- ٣٦٠ ص ؛ ٢٥ سم.

١-٣٠٣,٤٠٩٥٦ ش ر ي ث ٢-٣٠٦,٤٠٩٥٦ ش ر ي ث ٢- العنوان ٣- المالح
٤- شريح

مكتبة الأسد

الدكتور محمد عادل شريح

ثقافة في الأسر

نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية



التنفيذ الطباعي والتوزيع دار الفكر، دمشق

٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١

٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١

ثقافة في الأسر

نحو تفكيك المقولات النهضوية العربية

الدكتور محمد عادل شريح

الرقم الاصطلاحي: ٠٣٧٢,٠١١ ت

الرقم الدولي: ISBN:978-9953-511-40-5

الرقم الموضوعي: ١٨٠

٣٦٠ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م

المحتوى

تمهيد

الثقافة العربية الحديثة هي الثقافة التي نشأت بعد احتكاك العالم الإسلامي بالغرب وتأثرت به أشد التأثر، إلى حد اختلاط المنظورات الثقافية والأصول المعرفية. هذه هي الحقيقة الأولى وربما الأهم لفهم التحولات التي طرأت على الثقافة العربية في القرنين الأخيرين.

إن هذه الحالة من الاختلاط لم تقتصر على الثقافة العربية الإسلامية، بل هي ظاهرة كونية نجدها في كل الثقافات المعاصرة للشعوب المختلفة، وهي تعود إلى طبيعة الحضارة الغربية الحديثة وبنيتها الفكرية التي ترى العالم من منظور واحد هو ما صار يُعرف باسم المركزية الغربية، وهي لا تكتفي بهذه الرؤية منظوراً تفسيرياً بل تعمل على تغيير العالم بما يتناسب ويعزز هذه الرؤية ضمن استراتيجية تحولات فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية كونية، تعززها قدرة هائلة على الإنتاج المادي والصناعي والإنتاج الثقافي والإعلامي؛ مع عدم التردد في اللجوء إلى القوة العسكرية إذا لزم الأمر.

لقد عمدت الحضارة الغربية إلى فرض رؤيتها للعالم ونظامها الشامل على كل الحضارات والشعوب، وقد تباينت ردود أفعال ممثلي هذه الشعوب والثقافات المختلفة على (هجوم الحضارة الغربية الشامل) الذي لا يزال مستمراً إلى يومنا هذا. لكن هذه الهجمة الغربية تحولت إلى معركة شمولية مفتوحة على المجالات كافة، وهي تزداد عنفاً وضراوة يوماً فيوماً. وتعود ضراوة هذه المعركة بين الغرب والعالم الإسلامي إلى حجم الهوة

بين هذين العالمين ومستوى التباين والتناقض بين رؤيتهما المتباينتين للكون والوجود الإنساني. وسوف نتطرق إلى هذه القضية بالتفصيل في فصول هذا الكتاب.

تعود نشأة الثقافة العربية المعاصرة إلى القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من صعوبة تحديد خط زمني فاصل ودقيق بين مرحلتين، خاصة على المستوى الثقافي، فإننا يمكن أن نعتبر - كما يذهب جميع المؤرخين - أن الحملة الفرنسية التي قادها نابليون بونابرت هي الحد الفاصل بين مرحلتين تاريخيتين وثقافيتين تم إطلاق اسم عصر النهضة على شطرهما التالي للحملة الفرنسية. فالثقافة العربية الحديثة هي ثقافة "عصر النهضة"، وما تلاها وما نتج عنها من تيارات فكرية وتلونات إيديولوجية ومنظومات قيمية وسلوكيات اجتماعية، نتجت عن هذا الاحتكاك الكبير بين ثقافتين فاعلتين وعالمين كبيرين هما العالم الإسلامي والغرب.

قد يسأل سائل: لماذا اخترنا أن يكون موضوع دراستنا هو الثقافة العربية، وليس الثقافة الإسلامية؟

الحقيقة أن الثقافة العربية هي في جوهرها وحقيقتها ثقافة إسلامية، لم تكن يوماً غير ذلك، ولا يبدو أن محاولات الاستقلال بالثقافة العربية عن أصولها الإسلامية تحقق نجاحات كبيرة. لكننا عندما نقول الثقافة العربية الحديثة، فإننا نعني بالدرجة الأولى امتداداً جغرافياً أو سوراً لغوياً يحدد مساحة البحث، لأننا لا نستطيع أن نقول بأننا عمدنا إلى رصد الحَراك الثقافي في الدائرة الإسلامية عموماً، و إن كنا على يقين من أن ما جرى في المنطقة العربية سيجد نظيره في باقي المجتمعات الإسلامية.

من ناحية أخرى لا يسعنا أن ننفي كثيراً من حالات التداخل بين المحيطين العربي والإسلامي عبر بعض الرموز المهمة التي كان لها أثر في كلتا الدائرتين، كمثل جمال الدين الأفغاني، وأبي الأعلى المودودي

الباكستاني، والشيخ مصطفى صبري التركي، وغيرهم ممن نذكرهم في سياق الدراسة لأثرهم المباشر في الثقافة العربية الحديثة.

السبب الآخر الذي دعانا إلى الحديث عن "الثقافة العربية الحديثة" هو أن هذه الثقافة تتصف بتنوع مصادرها الفكرية، فهي في المحصلة نتاج حالة عنيفة من تصارع الأفكار ذات الأصول المختلفة، التي أنتجت توجهات ثقافية وفكرية متباينة. وهناك في هذه التباينات بعض التوجهات التي لا يمكن نسبتها إلى الإسلام، بل وهي لم تكن تخفي عداءها للدين عموماً، مع ذلك فقد دخلت هذه الأفكار في إطار الثقافة العربية الحديثة، وساهمت في توجيه التحولات الاجتماعية والفكرية في المنطقة العربية.

لذلك، فنحن سنتحدث عن الثقافة العربية، ونحيل بذلك إلى واقع تاريخي وثقافي له سماته ومميزاته المختلفة في القرنين الأخيرين، أما عندما سنتحدث عن الثقافة العربية الإسلامية فإننا بذلك نحيل إلى هوية هذه الثقافة وآليات تشكلها التاريخي والمعرفي.

إن دراسة الفكر العربي الحديث سوف تضعنا أمام نتاج عشرات من الكتّاب والمؤلفين الذين ساهموا في صنعه، وإنه من غير الممكن أن نتوقف أمامهم جميعاً، كمساهمات فكرية فردية، وليس هذا بمطلوبنا أصلاً. إن ما نسعى إليه هو بلورة أطر وتصنيفات فكرية للتيارات الأساسية في الساحة الثقافية العربية، بمقاربات جديدة مختلفة عن تلك التي تم تعزيزها في الدراسات العربية الحديثة، بما يتيح لنا أن نؤسس لرؤية مختلفة عن واقع هذه الثقافة وإشكالاتها.

ليس مطلوبنا في هذه الدراسة أن نتوقف بتسلسل زمني متتابع خلف المدارس والتيارات الفكرية المختلفة التي برزت في الساحة الثقافية، كما أن التوقف أمام كاتب بعينه، هو من نوع المثال والنموذج المعبر عن توجه ما، ينضوي في إطاره عدد آخر من الكتّاب والمساهمات الفكرية

والثقافية، ولن يكون من المتعذر على القارئ المتابع للشأن الثقافي أن يحدد مكان أيٍّ من المساهمات الفكرية لأي كاتب في إطار التصنيف المقترح.

إن مفهوم الثقافة مفهوم شامل وواسع وليس مقتصراً على النصوص المكتوبة والمطبوعة، ولن يكون بمقدورنا في هذا البحث أن نلم بأطرافه من الجهات جميعها، فلماذا لم نختر الحديث عن الفكر العربي مثلاً دون الثقافة العربية؟

هناك كثير من الأسباب التي دفعتنا نحو هذا الاختيار، ولعل من أهمها أن الفكر العربي الحديث كان، إلى حد كبير، يؤسس لثقافة جديدة مختلفة نوعياً عما كان سائداً. من ناحية أخرى فإن الفكر العربي الحديث هو الذي أدخل مفهوم الثقافة حيز التداول، كما أن هذا الفكر هو الذي أوجد شريحة اجتماعية جديدة هي شريحة المثقفين، شريحة تحمل خصائص فكرية وسمات نفسية جديدة أدت دوراً مهماً، وما زالت، في تحديد مكونات المرحلة التاريخية.

إن اختيارنا للثقافة، مفهوماً شاملاً يدور البحث في إطاره، يدفعنا إلى تقديم بعض التوضيحات للمصطلحات التي سيتم تداولها كثيراً في مباحث هذا الكتاب، ذلك لأن هذه المصطلحات وعلى الرغم من كثرة تداولها، ما زالت تحمل كثيراً من الغموض وعدم التحديد. إن مصطلح الثقافة – وهو مصطلح مفتاحي بالنسبة إلى بحثنا– وما يرتبط به من مفاهيم، كثيراً ما يحمل تلونات دلالية مختلفة في سياقات السرد المختلفة، فالمصطلح جديد نسبياً، وللترجمات دور في تحديد معناه، كما أن للمدارس الفكرية المختلفة دوراً أيضاً في توسيع الدائرة الدلالية لهذا المصطلح.

الفصل الأول

الثقافة العربية الحديثة

ظروف التشكّل التاريخية والمعرفية

أولاً: في مادة البحث ومصطلحاته ومفاهيمه الأساسية

ليس الغرض من هذا الكتاب إنجاز دراسة نظرية مجردة عن مفهوم الثقافة وتطور العلوم والمنهجيات المرتبطة بدراسته، إنما الغرض هو إجراء دراسة نظرية تطبيقية على الثقافة العربية الحديثة كما عبرت عن نفسها في سنوات تطورها.

لكن ارتباط مادة البحث بموضوع "الثقافة" عموماً، والثقافة العربية بشكل خاص، يملي علينا أن نقوم بتحديد بعض المقدمات النظرية، ذلك لأن مفهوم "الثقافة"، وإن لم يكن مفهوماً غامضاً من حيث معناه واستخداماته العملية، لكنه مفهوم زئبقي، يتسع لطيف واسع جداً من الدلالة.

والحقيقة أن هذا الأمر، أي غياب المعاني الواضحة والمحددة المتفق عليها بالنسبة إلى كثيرٍ من المصطلحات، هو من مميزات الثقافة العربية الحديثة عموماً، فلو نظرنا إلى عدد من المصطلحات الشائعة؛ كالتقليد والتراث والحداثة والتجديد والتقدم والتحرر والتحضر والإصلاح وغيرها من المصطلحات؛ لوجدنا أنها وإن لم تكن غامضة، فهي مضطربة

الدلالة. فلو سألنا عدة أشخاص ذوي خلفيات معرفية وفكرية مختلفة عنها، لأجابنا كل منهم بطريقة مغايرة نسبياً عن الآخر. وهذا يعبر في الحقيقة عن ظاهرة غير صحيّة، لأنها ليست مرتبطة بالتعددية الفكرية بوصفها ظاهرة مقبولة ومفهومة، إنما هي مرتبطة بحالة من التشتت الثقافي؛ إذ نجد في الدائرة اللغوية الواحدة " العربية" تفاعلات ثقافية تؤسس لنوع من الافتراق الاصطلاحي عند التيارات الفكرية المتباينة، افتراقٍ يعبر عن عمق التباينات الفكرية وتشتت التفاعلات الثقافية وانشطارها. أما أسباب هذه الحالة فهي معروفة ولها صلة بطبيعة الثقافة العربية الحديثة وتباين مصادرها المكونة، ونشأتها وظروفها التاريخية والمعرفية التي هي موضوع بحثنا في هذا الكتاب.

وهكذا فإن مفهوم الثقافة عصي على التعريف، أو يكاد، وذلك لجهتين، الأولى مرتبطة بظروف نشأته الدلالية وتحولاتها في اللغات الأوربية أصلاً، حيث نشأ هذا المفهوم. وثانياً لجهة دخوله ميدان التداول في اللغة العربية وامتزاج معانيه اللغوية " الاشتقاقية" بمعانيه المحدثة الواردة إلينا من اللغات الغربية.

أما بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة فهي، وربما بسبب حداثتها النسبية، لم تكن موضوع دراسات نقدية شاملة ومتخصصة، إنما تطورت في إطار ظروفها التاريخية والفكرية الخاصة، وكل الأحكام التي نجدها اليوم بصددها هي أحكام جزئية أو ذاتية أو إيديولوجية فكرية، من دون أن يوجَدَ منظور شامل لرؤية هذه الثقافة والحكم عليها.

١- في معنى الثقافة على العموم ونشأة المصطلح وتعريفاته

إن لفظ " الثقافة" هو لفظ مستحدث في لغتنا العربية كما في كل اللغات الأخرى، وقد تحول هذا اللفظ إلى مصطلح شائع كثير الاستعمال

في إطار الفكر الإنساني الاجتماعي والسياسي؛ وكذلك في اللغة اليومية المتداولة وفي وسائل الإعلام. لكن هذا المصطلح على كثرة استخداماته لا يمتلك حتى اليوم تعريفاً واضحاً جامعاً مانعاً، إنما يدخل حيز التداول بطيف واسع جداً من الدلالات، فنستطيع الحديث مثلاً عن ثقافة اجتماعية تمثل تجارب جماعة معينة وخبرا تها ومفاهيمها وتصوراتها وقيمها وأحكامها. كما نستطيع الحديث عن ثقافة إنسانية تمثل مفاهيم الجنس البشري وتصوراته ومصطلحاته ولغاته وتجاربه المتراكمة على مدى العصور. وليس هناك ما يمنع من الحديث عن ثقافة فردية تمثل الشخصية الفردية بتجاربها وخبراتها.

كذلك يختلف مفهوم الثقافة وتعريفاته تبعاً لاختلاف مجالات العلوم الإنسانية، فعندما يتحدث عالم الاجتماع عن الثقافة، فهو لا يقصد تماماً ما يعنيه عالم الإنتربولوجيا، ولا ما يقصده الباحث في فلسفة الحضارة، ويختلف فهم كليهما للثقافة عن فهم عالم النفس أو السياسي.

ويمكن أن نستخدم هذا المصطلح في مساحات أضيق وأكثر تحديداً فنقول مثلاً: ثقافة الحوار، ونقصد بذلك مجموع القواعد والمبادئ التي يقبل بها الأطراف من أجل القيام بممارسة حوار بناء. أو نقول ثقافة العنف، ونعني بها مجموع القيم التي تحرّض على اللجوء إلى العنف واتخاذه وسيلة في التعامل مع الفرقاء. وغير ذلك من الاستخدامات الشائعة في الخطاب الإعلامي المعاصر.

إن ظروف نشأة هذا المصطلح من الأصول اللغوية الأولى وتعدد واختلاف هذه الأصول، ثم تجاذب المعنى والدلالة بين حقول معرفية مختلفة تمتد من الإنتربولوجيا حتى السياسة مروراً بعلم الاجتماع والنفس وتفرعاتهما؛ أعطى لهذا المصطلح طيفاً دلالياً واسعاً غير قابل للحصر.

يعود الأصل اللغوي لمفهوم (الثقافة) في اللغات الأوربية - حيث نشأة المفهوم- إلى كلمة Culture التي تعود بأصلها اللغوي إلى Cult. أما Culture فتعود إلى الأصل اللاتيني Cultura التي تفيد معنى تهيئة الأرض للزراعة وتنمية الزرع ورعايته، فهي تشير في الأصل إلى التأثير الهادف للإنسان في الطبيعة عبر النشاط الزراعي، لكنها كانت تشير إلى تربية وتنمية الإنسان الفرد أيضاً، أي أن يتعلم كيف يحقق احتياجاته المادية والمعنوية في إطار ما هو متعارف عليه في المجتمع من قوانين وأعراف.

أما Cult التي هي جذر لكلمة Culture فهي من الأصل اللاتيني Cultus التي تشير إلى معتقد قداسي ديني أو ممارسة طقسيّة تعبدية.

من هذا الأصل اللغوي تطورت كلمة ثقافة عبر العصور حتى بدأت مع عصر النهضة والتنوير في أوربة تتبلور مفهوماً حديثاً وتكتسب دلالتها الخاصة في إطار المنظومة الاصطلاحية الغربية الحديثة[١].

ويعتبر تعريف عالم الإنتربولوجيا البريطاني إدوارد تايلور للثقافة، في كتابة المشهور (الثقافة البدائية ١٨٧١) من أقدم وأشهر التعريفات المتداولة، وهو يعرف الثقافةَ أنها: "كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع"[٢].

ومن التعريفات التي اشتهرت كذلك لبساطتها ووضوحها، تعريف عالم الاجتماع روبيرت بيرستد في ستينات القرن الماضي، الذي عرَّف الثقافة

(١)استعنا في تحديد المعنى الأصلي لكلمة cult و Cultureبالقاموس الموسوعي المعروف بالموسوعة السوفييتية الكبيرة، ١٣/ ٥٩٤-٥٩٥ .

(٢)انظر كتاب: نظرية الثقافة، مجموعة من الكتاب. تر: علي سيد الصاوي، (الكويت، سلسلة عالم المعرفة ٢٢٣ - ١٩٩٧)، ص ٩.

بقوله: "إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نتملكه كأعضاء في مجتمع"[١].

إن السعة الدلالية لمصطلح الثقافة وتجاذباته بين مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية، أفضت بنا اليوم إلى أننا نستطيع أن نحصي ما يقارب من ٢٠٠ تعريف مختلف للثقافة، وتفادياً لسرد هذه التعريفات فإنه يتم تصنيفها إلى مجموعات تبعاً للمنظور المعتمد في تعريفها. من هذه التصنيفات مثلاً التالي:

- الثقافة بوصفها نسقاً اجتماعياً: وقوامها القيم والمعتقدات والمعارف والفنون والعادات والممارسات الاجتماعية والأنماط المعيشية وغيرها.

- الثقافة بوصفها إيديولوجية: حيث تعرّف الثقافة في إطارها بأنها المنظار الذي يرى الفردُ من خلاله ذاته ومجتمعه، وبصفتها أيضاً معياراً للحكم على الأمور.

- الثقافة بوصفها انتماء: تعبر عن التراث والهوية والشعور القومي وطابع الحياة اليومية للجماعة الثقافية.

- الثقافة بوصفها تواصلاً: من خلال نقل أنماط العلاقات والمعاني والخبرات بين الأجيال.

- الثقافة بوصفها دافعاً: يحض على الابتكار والإبداع والنضال ومواجهة الظلم والتسلط.

- الثقافة بوصفها حصاداً متجدداً: يتم استهلاكه وإعادة إنتاجه والتفاعل معه وإدماجه في مسار الحياة اليومية[٢].

كذلك يتداخل مفهوم الثقافة مع مفاهيم أخرى، ويشكل خاص مفهوم

---

(١)نظرية الثقافة، مصدر سابق، ص ١٠.

(٢)انظر: نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات (الكويت، سلسلة عالم المعرفة ٢٦٥، ٢٠٠١).

الحضارة، حيث نجد أن بعض من كتبوا في فلسفة الحضارة لا يفرقون في دراساتهم بين مفهوم الحضارة والثقافة، فيطلقون على الوحدة التاريخية الحضارية بوصفها مادةً للدراسة اسمَ ثقافة Culture كما هو الأمر عند عالم الاجتماع الأمريكي بيتريم سروكين[١].

يختلف الأمر عند فيلسوف الحضارة الألماني أوسفلد اشبنغلر الذي يميز بين المفهومين على اعتبار أن كُلًّا منهما يشير إلى مرحلة من مراحل عمر الوحدة الحضارية التاريخية، حيث تمثل "الحضارة" المرحلة المتقدمة من مراحل عمر الحضارة، أو مرحلة الشيخوخة؛ إذ عندما تزدهر الفنون والصناعات والآداب يكون ذلك مؤشراً على بداية انهيارها.

٢- الثقافة كفرع علمي مستقل

إذا كان القرن التاسع عشر هو الذي أدخل مفهوم الثقافة مصطلحاً متداولاً في العلوم الاجتماعية، فقد سعى بعض الباحثين في القرن العشرين إلى التأسيس لعلم مستقل يدرس الظاهرة الثقافية بشمولها وتعدد مجالات فعلها. ويعتبر عالم الأنتربولوجيا الثقافية الأمريكي لسلي وايت (Lesley White 1900-1975) أول من عمل على تأسيس ما صار يعرف باسم (علم الثقافة – Culturology). وقد تحدث باحثون آخرون في " علم الثقافة" أمثال د. كابلان ور. مانيز في كتابهما الذي حمل العنوان نفسه، أي (علم الثقافة– Culturology) عام ١٩٧٢م؛ وكذلك إي. فيرمش في كتاب (نظرية الثقافة وديناميا‌تها) ١٩٧٧.

في مطلع التسعينيات قدم العلماء الأمريكيون الثلاثة ميشيل تومسون Michael Thompson وريتشارد إليس Ricchard Ellis وأرون وايلدافسكي

---

(١)وهو ذو أصول روسية، هاجر من روسية على إثر الثورة البلشفية واستقر في أمريكة، وله دراسات مهمة في فلسفة الحضارة، من أهم أعماله: Social and Cultural Dynamics 1937 - Social and Cultural Mobility 1942

Aron Wildavsky نظريتهم التي أطلقوا عليها اسم (نظرية القابلية الاجتماعية الثقافية للنمو Theory of Socio-Cultural Viability) وذلك بغيَةَ دفع هذا الفرع من العلوم الناشئ - علم الثقافة- إلى الأمام. وتعمد هذه النظرية إلى تصنيف أنماط الحياة والمجتمعات تبعاً لبروز وهيمنة فكرة أو قيمة مركزية. وهذه الأنماط برأيهم هي: (التدرجية - المساواتية- القدرية - الفردية- الاستقلالية) أو (الانعزالية) وقد حددوا ميزات كل نمط من هذه الأنماط ونظروا في آليات الانتقال بين هذه الأنماط من نمط إلى آخر.(١)

أما في روسية الاتحادية وعلى إثر انهيار الاتحاد السوفييتي، وتراجع التأثير الاحتكاري للماركسية اللينينية على الفكر، فقد تطورت بسرعة كبيرة مدرسة في (علم الثقافة)، وهي تحمل أيضاً الاسم الذي ابتدعه الأمريكي لسلي وايت: Culturology وتعمل على تأسيس منظور شامل للنشاط الفكري ودوره في الحياة الاجتماعية والفنية والجمالية والفكرية للشعوب والمجتمعات.

لكن المدرسة الروسية في "علم الثقافة" تعمل على التأسيس النظري لها اعتماداً على نتاجات كثيرة ومهمة للمفكرين الروس الذين كتبوا وأنتجوا أعمالاً ضخمة في الشأن الثقافي منذ القرن التاسع عشر من أمثال (نيقولاي دانيليفسكي ١٨٢٢-١٨٨٥م) مؤلف الكتاب الشهير (روسية وأوربة) الذي طور فيه أول مرة مفهوم النمط الثقافي التاريخي لتطور الشعوب؛ الذي حاول أن يثبت فيه خصوصية الثقافة الروسية واختلافها عن نظيرتها الأوربية ونمطها الخاص في التطور.(٢)

(١)وقد تمت ترجمة هذا الكتاب ونشره في سلسلة عالم المعرفة الكويتية باسم: نظرية الثقافة. تر: د. علي سيد الصاوي (الكويت، ١٩٩٧م).

(٢)لقد أغنت كتابات كثير من المفكرين الروس هذا الفرع من البحث قبل أن يتكون ويتبلور كفرع علمي مستقل. ومن هؤلاء المفكرين نذكر أيضاً أكسي خيميكوف =

وقد تطور الفكر الروسي قبل الثورة عبر صراع منظورين ثقافيين اشتهرا باسم (التيار السلافي) و(التيار التغريبي)، وقد ترك السجال النظري بين هذين التوجهين إرثاً كبيراً من المفاهيم الثقافية النظرية الغنية التي يتم إعادة إحيائها في روسية ما بعد الحقبة السوفييتية.[١]

لم تقضِ الثورة الاشتراكية وهيمنة الفكر الماركسي اللينيني (ذي الأصول الأوربية الغربية) على السجال الثقافي بين المقولتين المؤسستين للفكر الروسي، إنما فرضت عليها بعض التحولات والتغيرات التي كانت تفرضها المرحلة السوفييتية، وقد برزت مؤثرات التنظير "الثقافوي" في أعمال كثير من المفكرين الروس حتى في المرحلة السوفييتية[٢].

إن "علم الثقافة- "Cultorology كفرع مستقل من العلوم الاجتماعية حديثُ النشأة، ولا يزال يطور مفاهيمه الأولية، ولكن بخطا حثيثة، خاصة أن تشظيَ العلوم الاجتماعية إلى اختصاصات دقيقة كثيرة التعدد، أوجد حاجة إلى تطوير منظورات أكثر شمولية في رؤية الشأن الإنساني.

كذلك، فإن المدرسة الروسية في علم الثقافة؛ وإن كانت مدرسة حديثة

= ١٨٠٤-١٨٦٠م، صاحب كتاب (عن القديم والجديد)، وكذلك إيفان كريفسكي ١٨٠٦-١٨٥٦م وألكسندر غيرتسن ١٨١٢-١٨٧٠م صاحب نظرية الاشتراكية الفلاحية الروسية التي انتقدها لينين. وغيرهم من مفكري القرن التاسع عشر الروس. لكن يبقى كتاب دانيلفسكي (روسية وأوربة) هو الأهم والأكثر شهرة. والكتاب غير مترجم للعربية.

(١)حول هذين التيارين والمكونات الفكرية لكل منهما ورموزهما الأساسيين انظر: نيقولاي لوسكي، تاريخ الفلسفة الروسية، تر: فؤاد كامل (القاهرة، دار المعارف، من دون تاريخ).

(٢)أمثال فلوروفسكي وفيرنادسكي وترويتسكوي وغيرهم ممن أسسوا لتيار سمي في روسية: (برو آسيا) أو (أوراسيا)، وهناك اليوم في روسية حزب سياسي أسسه ألكسندر دوغين باسم (أوراسيا)، ولدوغين كتاب وحيد مترجم إلى العربية هو (أسس الجيوبوليتكا) صدر حديثاً عن دار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠٤.

التأسيس؛ لكنها غنية ومتعددة الأوجه وتستند إلى تراث فكري غني جداً، وهي تتطور بشكل سريع مستفيدة من إرثها الخاص.

٣- مفهوم الثقافة في المصطلح العربي

دخل مفهوم الثقافة إلى حيز التداول في اللغة العربية في القرن العشرين وذلك بتأثير اللغات الأوربية والفكر الغربي عموماً، لذلك فإن هذا المفهوم يستمد كثيراً من معانيه الدلالية والاصطلاحية من مقابله في اللغات الأوربية، ويشترك معه في سعة الدائرة الدلالية وتعدد الاستخدامات التي تزداد يوماً فيوماً مع دخول منظومات فكرية ومقولات نظرية لها علاقة بهذا المصطلح وأشكال تداوله.

لكن دخول هذا المفهوم بتأثير اللغات والأفكار الغربية الحديثة لا يلغي أن مصدر اشتقاقه هو اللغة العربية ذاتها، ومن ثمَّ فإن مصدر الاشتقاق هذا قد طبع المفهوم بطابعة الخاص وأثر في تطور محتواة الدلالي. وبهذا؛ فإن محاولة تعريف هذا المفهوم يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كلا الأمرين، أي مصدره الاشتقاقي، ومدلولاته المستحدثة.

إن مفهوم الثقافة ترجمة للكلمة الأوربية (Culture) من حيث المحتوى العام، إلا أن المصطلح، يستند إلى جذر لغوي عربي يختلف عن ذلك الجذر الذي نشأ عنه المفهوم في اللغات الأوربية. وإذا كانت تعريفات الثقافة قد اقتربت من ٢٠٠ تعريف في الدراسات الغربية، فإننا نكادُ لا نجد بعض التعريفات النظرية المنهجية لمفهوم الثقافة في اللغة العربية، فقد دخل هذا المصطلح حيز التداول بدون تحديد واضح لمعناه ومضمونه، وسوف نتعرض لبعض هذه التعريفات عند حديثنا عن نماذج الدراسات الثقافية العربية.

إن اشتقاق مصطلح جديد، لا يفترض دوماً ولادة مفاهيم جديدة كلياً،

إنما قد يشتمل هذه المصطلح الجديد على أشياء ومعانٍ قديمة، تنضوي في الإطار الدلالي للمصطلح الجديد. وهذا ما حصل في نشأة وتطور مصطلح الثقافة في اللغة العربية حتى صار مزيجاً من المعاني المرتبطة بالنشأة والاشتقاق؛ مضافاً إليها المعاني المترجمة والمنقولة من اللغات الأجنبية.

لتوضيح معنى الثقافة في اللغة العربية نرى أنه من الضرورة بمكان العودة إلى الأصل اللغوي للكلمة؛ ثم ربط هذا الأصل اللغوي بالمعنى المستحدث المنقول من اللغات الأخرى. كذلك فإننا سوف نقوم بعملية التعريف هذه في إطار توضيح العلاقة المتداخلة بين مفهومي (الثقافة، الحضارة) حتى تتضح حدود كل من هذين المصطلحين ونقاط تداخلهما. وسوف نبدأ بتوضيح معنى الحضارة مدخلاً لتوضيح معنى الثقافة.

تشير المعاجم اللغوية إلى أن الحضارة لغةً هي الإقامة في الحضر، أي في القرى والمدن، وهي عكس البداوة أي التنقل في البوادي. ورد في لسان العرب " الحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، والحضارة، الإقامة في الحضر"[1].

يفيدنا هذا التعريف اللغوي في مسألة واحدة هي أن نمط الحياة هو الذي يشكل الفارق الأساسي بين الحضارة والبداوة. فما حقيقة هذا الفارق؟

إن حقيقته تكمن في استقرار الحضري وتنقل البدوي، وهذا الاستقرار هو الذي يمكّن الحضري من البناء بمعناه الواسع، بما فيه بناء المدن وعمرانها وبناء المؤسسات المختلفة من دولة وجيش ومؤسسات، وإقامة الصناعة وإعداد الحاجات الضرورية للحياة. إن الحضارة تبدأ من هذا

(١)انظر في لسان العرب مادة حضر.

الانتقال في شكل الوجود الاجتماعي من الحالة الطبيعية السلبية، التي هي البداوة عند ابن خلدون أو في البيئة العربية، إلى شكل فاعل ومتحرك من أشكال الوجود الاجتماعي تبدأ معه عملية البناء الحضري والعمران.[١]

لكن على أي أساس تتم عملية البناء هذه؟ ولماذا تقوم الشعوب المختلفة بتحقيق نماذج مختلفة من البناء الحضري، بناء المدن المختلفة التصاميم، وبناء أنظمة اجتماعية متباينة، وإنشاء علاقات اجتماعية وأسرية مختلفة، وبناء منازل ومعابد مختلفة الأشكال والأحجام؟

إن عملية البناء هذه لا تتم بشكل عشوائي، ولا تقوم الضرورات الطبيعية والجغرافية بالدور الوحيد في تحديدها، إنما هي تعبير عن مجموعة المفاهيم التي تشكل جوهر نظرة الإنسان للحياة، إن الشعوب المختلفة تبني عوالم مختلفة تتناسب مع غايتها وأهدافها في الحياة، فالإنسان في عملية البناء هذه يسعى إلى تحقيق أهداف وغايات مستمدة من فهمه الخاص للوجود، عن طريق اختراع واستنباط الوسائل المناسبة لتحقيق هذه الغايات أو للتعبير عنها. وعبر إضفاء معنى معين على عملية البناء؛ مستمد من فهمه لمعنى الوجود من حيث المبدأ.

إن هذا الفهم المميز للوجود بعناصره المختلفة - المعاني والغايات والأهداف والوسائل - في ترابطها الكلي، بما فيها فهم الإنسان لوجوده الخاص، هو جوهر الحضارة عند التعريف، كما أكد على هذا عديد من الباحثين في فلسفة الحضارة[٢]، هذا الفهم هو الذي يبلور منظومة القيم الفكرية والأخلاقية والحقوقية والجمالية، المستمدة من أصلين اثنين:

---

(١) انظر: ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار الأرقم للطباعة والنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٥٠.

(٢) أمثال المفكر الألماني أوزفلد اشبنغللر، والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي؛ وعالم الاجتماع الأمريكي بيتريم ساروكين، والمفكر ألماني ألبرت شفايتزر.

المعنى؛ معنى الوجود الكلي، ثم الوجود الإنساني، وصولاً إلى الفردي. والغاية؛ غاية الوجود الكلي والوجود الفردي. إن هذه المعاني جميعاً تنتج في حركتها التاريخية مظاهر هذه الحضارة من فنون وعلوم ومؤسسات سياسية ونظم اجتماعية وصولاً إلى الدولة.

لدينا إذن ثلاثة مستويات من المكونات الحضارية:

أولاً: معنى الوجود وغاية الوجود.

ثانياً: ما ينبثق عن هذا المعنى من منظومات قيم حقوقية وأخلاقية وجمالية واجتماعية وسياسية وكل ما هو مرتبط بمستوى القيم.

ثالثاً: ما ينبثق عن منظومات القيم هذه من مؤسسات فكرية (علوم مختلفة) واجتماعية (تشكيلات اجتماعية مختلفة - أسرة - قبيلة إلخ) سياسية (أشكال الحكم والإدارة وتنظيم المجتمع) أخلاقية (محددات السلوك وأنماط العلاقات بين الأفراد والجماعات) جمالية (تعبيرات فنية مختلفة).

يمكننا أن نضيف مستوى آخر إلى هذه المستويات الثلاثةِ، بالنسبة إلى الحضارات المستمرة في الوجود والحياة، وهو مستوى اللحظة الآنية، مستوى الفعل والبناء، إذ تتفاعل فيها كل هذه المكونات، في إطار الفرد والجماعة، من أجل صنع الحياة في حاضرها ومستقبلها.

إن مجموع هذه المكونات المختلفة في وجودها التاريخي يمثل الوحدة الحضارية.

أما الثقافة فتعني لغةً، كما ورد في لسان العرب: "ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً وثقوفة: أي حذقه، ورجل ثقف أي رجل حاذق. ويقال: ثقف الشيء وهو سرعة التعلم.

وثقفته: إذا ظفرت به، قال تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي ٱلْحَرْبِ﴾ [الأنفال: ٨/ ٥٧].

والثِّقاف ما تسوّى به الرماح، وتثقيف الرماح، تسويتها"[1].

وهكذا نخلص من هذه المعاني إلى أن الثقافة هي النشاط الواعي والمتقن الهادف إلى المعالجة والتقويم، أي التثقيف. ومن ثمَّ فالثقافة أولاً وارتباطاً بمعناها اللغوي، هي فعل يمثل مبدأ الحركة في إطار المنظومة الأشمل والأكبر التي هي الوحدة الحضارية المعنية، التي تبدو أكثر ثباتاً ورسوخاً في التاريخ، وهذا ما تشير إليه كلمة "حضر" التي تدل على الانتقال من حالة البداوة المتنقلة إلى الحالة الحضرية الثابتة.

إذا كانت الحضارة؛ بوصفها كياناً تاريخياً؛ تنطوي على رؤية فلسفية للوجود وللإنسان في علاقته بالوجود، فإن الثقافة أولاً كما يشير معناها اللغوي، هي الفعل الذي يحوّل هذه الرؤية الفلسفية من حيز النظر إلى حيز العمل، وينقلها من طور الممكن إلى طور الواقع. فالثقافة هي الفعل المترجم والمعبر عن المكنون الحضاري، إنها الحضارة في طور التحقق. إنها إبراز وتفعيل القيم الحضارية والخروج بها من حيز القيمة المجردة إلى حيز الوجود الفعلي، أي من حيز الإمكان إلى حيز الوجود. هذا هو الوجه الأول من وجوه الثقافة، وهو الوجه الأقرب إلى المعنى الاشتقاقي للكلمة.

عند هذه النقطة فإن الثقافة تلتقي مع المستوى الرابع من مكونات الوجود الحضاري. وهنا تكون الثقافة أقرب إلى معنى ثقف وأجاد وحذق، أي أقرب ما تكون إلى النشاط العملي.

لكن، هذا المعنى الاشتقاقي للكلمة، حمّل دلالات اصطلاحية دخلت عليه من معنى الثقافة في الاصطلاح الغربي،وهو معنى المعتقد Cult، فأين يتبدى ذلك في عموم اللوحة التي هي الوحدة الحضارية قيد الدراسة.

---

(١)انظر لسان العرب.

كما أشرنا فإن النشاط العملي، الفعل الثقافي، ليس ممارسة منفلتة من عقالها ومعزولة عن ضوابطها القيمية، وليست بناءً في فراغ، إنما هي بناء ينطلق من مجموعة مفاهيم أساسية، يسعى للتعبير عنها وإلى تحقيقها في بنائِهِ لحياته. إن عملية البناء هذه هي استخراج وتحقيق لمعانٍ كامنة مضمرة في مكونات عقدية شديدة الكثافة والتركيز. هذه المكونات العقدية هي الشطر الآخر المكمل لمعنى الثقافة، وهنا ترتبط الثقافة بالمستوى الأول والثاني اللّذينِ هما مستوى المعنى وغاية الوجود كمفهوم أولي تتولد منه منظومات القيم الأساسية وباقي المنظومات الفكرية والروحية. لذلك نرى هذا التداخل بين مفهوم الثقافة والحضارة عند الباحثين في فلسفة الحضارة.

فالثقافة إذن مستويان، مستوى عميق يمثل المبدأ الثابت، وهو مستوى مفهومي بحت، يعبر عن رؤية للعالم. ومستوى آخر هو مستوى الممارسة الآنية التي تنسج الوجود بوحي من ارتباطها بمبادئها الأولى، وعلى هدي منها.

هل ينتهي إلى هنا معنى الثقافة؟ الجواب: لا، ذلك أن عملية البناء هذه عملية مستمرة عبر التاريخ، وهي في استمراريتها تقوم بإنتاج ما يتحول مع الأيام والسنين إلى ميراث تتناقله الأجيال وتنميه من جيل إلى جيل. هذا المعنى الذي هو تراث الحضارة ونتاجاتها الباقية، هو الشطر الثالث لمعنى الثقافة.

وهكذا فليس ثمّة سبيلٌ إلى الخروج من هذه السعة الدلالية التي تميز مفهوم الثقافة، فهي جزء من طبيعته الشمولية وعلينا أن نقبل بذلك، لكننا حاولنا تحليل هذا المفهوم وتوضيحه، وهو أمر ذو أهمية كبيرة لموضوع بحثنا حتى ولو لم نخرج في المحصلة بتعريف جامع مانع.

إننا نتحدث عن الثقافة في تلك النقطة التي يلتقي فيها المحتوى

المفهومي البحت مع مستوى الممارسة اليومية العملية، إن الثقافة التي نعنيها هي ذلك الحد الذي تسيل فيه المنظومات القيمية لتأخذ قالباً يتناسب مع معطيات اللحظة التاريخية والشروط الزمانية والمكانية المتباينة؛ ليصنع تلك التعددية الغنية للجوهر القيمي الثابت، وهذا هو سر الحضارة وسر وحدتها وتكامل تجلياتها عبر الزمان والمكان. إن هذا المعنى يمثل ما تعنيه كلمةCulture التي تفيد أصلاً معنى الحرث والزراعة، التي هي تحويل الوجود بالقوة (حبة القمح) إلى وجود بالفعل (سنبلة قمح).

٤- الثقافة الاجتماعية والثقافة العالمة

إن الثقافة إذن مفهوم واسع يشمل جوانب كثيرة من حياة ومعتقدات ونشاط الأفراد والمجتمعات، فتقاليد وأنماط الحياة الريفية والمدنية؛ وأشكال التعبيرات الفنية والشعبية؛ حتى الأمثال والحكم المتداولة على ألسن الناس هي جزء من ثقافتهم، لكننا نريد التركيز على جانب واحد من جوانب هذه الثقافة وهو ما نسميه الثقافة العالمة. ونعني به حصراً الثقافة المكتوبة، والجهد الذي تقوم به النخب الفكرية في عملية البناء الثقافي.

إن العلاقة بين الثقافة الاجتماعية، والثقافة العالمة،علاقة وطيدة. والمفروض أن الثقافة العالمة هي امتداد للثقافة الاجتماعية وشكل متطور للتعبير عنها؛ وساحة من أهم ساحات تطورها وسيرها إلى الأمام، هكذا كان الحال في كل المجتمعات منذ ما يسمى بالبدائي منها، حيث كان الكاهن أو الساحر هو الحامل لثقافة المجتمع والمعبر عنها. وهكذا استمر الحال إلى حضارات ما صار يعرف بالقرون الوسطى، حيث نرى رجال الدين والعلماء والأدباء من كل الأصناف معبرين وحاملين أساسيين لثقافة الجماعة التي ينتمون إليها. إن انفصال الثقافة العالمة عن الثقافة الاجتماعية هو نتاج حديث أفرزته الحداثة الغربية نموذجاً حضارياً،

وعمدت عبر تأثيراتها الواسعة في الأمم والشعوب إلى نقل هذا النموذج وتعميمه، وسوف نوضح ذلك في حديثنا عن نشأة المثقف.

من القضايا التي تسترعي الاهتمام أن فكرة التطابق بين الثقافة الاجتماعية والثقافة العالمة هي من الأفكار المرفوضة في الدراسات الثقافية الحديثة، وهذه الفكرة؛ أي عدم التوافق بين الثقافة الاجتماعية والثقافة العالمة هي من المسلمات لدى المثقفين الحديثين، فالتطابق بين الثقافة الاجتماعية والثقافة العالمة هو من ميزات المجتمعات البدائية، هذه المجتمعات التي لا تعرف أي تعددية في أشكال الفكر، فالبدائيون جميعاً يحملون معتقدات واحدة؛ ويتصرفون تبعاً لمنظومة سلوك واحدة؛ ويحددون مواقفهم تبعاً لوجدان جماعي واحد؛ في حين تنحو الثقافة نحو الازدواجية حتماً عندما تخرج عن طور البدائية.[1] وهي اليوم في عصر العولمة تكتسب طابعاً كسموبوليتياً غير قومي ولا مرتبط بقيم الجماعة المحدودة أياً كانت.

ربما يكون مفهوماً ألَّا تتطابق الثقافة الاجتماعية مع الثقافة العالمة تطابقاً تاماً، إلا في إطار المجتمعات المسماة بالبدائية، وقد يكون من المفهوم أيضاً أن تظهر بوادر التعددية في المجتمعات المدنية ذات النمو الحضاري، وقد تسير الثقافة العالمة إلى الأمام خطوات مخلفة وراءها الثقافة الاجتماعية. لكن من غير المفهوم أو المبرر أن تنقطع الثقافة العالمة عن الثقافة الاجتماعية بحيث تصبح هذه الثقافة العالمة معبرة عن مضامين فكرية لا تجد لها مصداقاً أو أرضية أو قبولاً أو تفاعلاً في إطار الثقافة الاجتماعية. من غير المفهوم أو المبرر أيضاً أن تكون الثقافة العالمة في مجتمع ما تعبر عن ثقافة اجتماعية لمجتمع آخر، ثقافة نمت في

(١)انظر: جورج طرابيشي، نقد العقل العربي - نظرية العقل، (بيروت، دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٢٨٩.

ظل ظروف تاريخية ومعرفية خاصة. في هذه الحالة علينا أن نضع تشخيصاً جديداً لهذه الحالة الثقافية سوف نطلق عليه اسم الاستتباع الثقافي أو الاستلاب الثقافي. وهو حالة ثقافية موجودة فعلياً ولها شروطها النفسية والمعرفية والاجتماعية التي سنناقشها في السياق.

٥- التنظير "الثقافوي" في الفكر العربي الحديث: مالك بن نبي

لا توجد دراسات عربية نظرية ومتخصصة في المجال الثقافي، لكن هناك بعض المفكرين الذين توقفوا أمام الموضوعة الثقافية وقدموا نوعاً من الأطر النظرية والمرجعيات الفكرية لدراسة ظاهرة الثقافة. من بين هذه الدراسات التي اشتهرت نتوقف أمام محاولات وآراء مالك بن نبي.

لقد عرف مالك بن نبي الثقافة أنها " مجموعة الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه. فالثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته... وهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر"[١]، وينتقل مالك بن نبي بعد ذلك من هذا التعريف التوصيفي إلى معالجة أكثر تفصيلاً.

إن مقاربة مالك بن نبي في تحديده لمفهوم الثقافة تنطلق من الإقرار بأن هذا المفهوم وهذه الفكرة هي " فكرة حديثة جاءتنا من أوربة"[٢]، فعلينا أن نفهمها وأن نترجمها في " ضوء النفسية الأوربية وخصوصاً في ضوء النفسية الفرنسية، حتى نفهم لماذا اختيرت كلمة Culture المشتقة من الأصل اللاتيني Cultuvare كيما تطلق على صورة ما تفتقت عنه أذهان

(١)مالك بن نبي، شروط النهضة، ط٤، دمشق، دار الفكر ٢٠٠٠، ص ٨٩.

(٢)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، ط٤، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٤، ص ٢٤.

المفكرين "[١]، وعلى الرغم من أن اشتقاق كلمة ثقافة في اللغة العربية قد تم من أصول لغوية عربية بحتة، وأن هذا الاشتقاق يشير إلى مهارة الصانع وتمكنه من صنعته،كما يؤكد مالك بن نبي، لكنه يرى أن هذه الكلمة لم تكتسب " قوة التحديد الضرورية لتصبح علماً على مفهوم معين. وهذا ما يفسر لنا أنها بحاجة دائماً إلى كلمة أجنبية تُقرن بها لتحديد ما يراد منها في الكتب التي تتصدى لهذا الموضوع، أو بعبارة أخرى؛ إنها كلمة لا تزال في اللغة العربية تحتاج إلى عكاز أجنبي مثل كلمة Culture كي تنتشر "[٢] لذلك فإن مالك بن نبي يصر على رؤية هذا المفهوم في إطار (النفسية الأوربية) و(العبقرية الأوربية) " والواقع أن فكرة (ثقافة) كما سبق أن قلنا، حديثة جاءتنا من أوربة، والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوربية "[٣].

لكن الواقع يشير، كما يبدو واضحاً من مناقشة مالك بن نبي نفسه لتعريفات الثقافة، أن هذا المفهوم يمتلك من عدم التحديد في اللغات الأوربية مثل ما هو عليه الحال في اللغة العربية، إن لم يكن أكثر. وإن كثرة التعريفات وتعددها لا يفيد جلاء المعنى، بقدر ما يفيد غموضه وعدم تحديده. لكن مالك بن نبي لا يذهب باتجاه تطوير هذا الاشتقاق اللغوي وتحديد مضامينه، بل يرى ضرورة أن نطلع على المدارس الغربية وتعريفاتها، لنرى " ما تدين لها به البلدان المتخلفة عامة والعربية خاصة "[٤].

بعد هذه المقدمة ينطلق مالك بن نبي ليناقش تعريفات الثقافة في الفكر

(١)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٢٦.

(٢)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٢٥.

(٣)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٢٥.

(٤)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٣٠.

الأوربي وهو يرى أن هذه التعريفات المتعددة يمكن ردها إلى مدرستين:

"المدرسة الغربية: التي ظلت وفية لتقاليد عصر النهضة، وهي ترى عموماً أن الثقافة ثمرة الفكر، أي ثمرة الإنسان.

المدرسة الماركسية: التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع"[١].

ويسترسل مالك بن نبي في مقارنة هذه التعريفات ومناقشة أوجه الخطأ والصواب فيها من خلال تعريفات الأمريكيين (وليام أوجبرن) و(رالف لنتون) ممن يقدمهم ممثلين للمدرسة الغربية. و(ن. كونستانتينوف) و(ماوتسي تونج) ممثلين للمدرسة الماركسية. ثم يسترسل بعدها في أفكار وتداعيات مختلفة حول "عالم الأفكار" و" عالم الأشياء" و"الفاعلية الاجتماعية". من هذه التداعيات تستوقفنا أفكار مالك بن نبي عن" توجيه الثقافة" و"توجيه الأفكار" والتي يمكن اعتبارها استراتيجية التغير الثقافي كما يقترحها مالك بن نبي؛ والتي يرى أنها شرط لتحقيق نهضة العالم الإسلامي. وهذه الاستراتيجية هي كما يلي:

يتحتم علينا أن نعرّف الثقافة في ضوء تصورنا لوضعنا التاريخي الحالي الذي هو "عصر نهضة" وبذلك تتطلب الثقافة تعريفين:

"الأول: يحددها في ضوء حالتنا الراهنة.

والثاني: يحددها في ضوء مصيرنا.

فإن جيلنا هذا حد فاصل بين عهدين: عهد الكساد والخمول، وعهد النشاط والحضارة... وهكذا حين نتحدث عن النهضة نحتاج إلى أن نتصورها من ناحيتين:

---

(١)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٢٩.

١- تلك التي تتصل بالماضي، أي بخلاصة التدهور، وتشعبها في النفس والأشياء.

٢- تلك التي تتصل بخمائر المصير وجذور المستقبل.

... ومن أول واجباتنا تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتّالة ورمم لا فائدة منها. حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية إلى الحياة.

ولن تتأتى هذه التصفية إلا بفكر جديد، يحطم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع يبحث عن وضع جديد هو النهضة.

ونخلص من ذلك إلى ضرورة تجديد الأوضاع بطريقتين:

الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي.

والثانية: إيجابية تصلنا بالحياة الكريمة"[1].

يتضح مما سبق أن استراتيجية مالك بن نبي للتغير الثقافي الذي هو شرط النهضة تنتمي إلى ذات السياق الذي طرحت فيه الإيديولوجية النهضوية العلمانية الحداثية مفهومها " للنهضة"، وهو لا يختلف إلا بطبيعة الخطاب الإسلامي الذي ميزه عن آخرين من مفكري النهضة. فالنهضة عنده هي لحظتانِ أساسيتان، لحظة انقطاع تفصلنا عن رواسب الماضي. ولحظة تأسيس جديد تصلنا بالحياة الكريمة.

يرى مالك بن نبي أن هذه الاستراتيجية هي التي تمت بها وتحققت النهضة في أوربة، فقد قام (توماس الأكويني) برأيه، بتنقية الثقافة الغربية لتكون أساساً فكرياً للحضارة الغربية، فكانت ثورته ضد ابن رشد وضد القديس(أوغسطين) مظهراً من مظاهر التجديد السلبي، ليخلص الثقافة

(١)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٧٠-٧١.

الغربية "مما كان يراه فكرة إسلامية أو ميراثاً ميتافيزيقياً للكنيسة البيزنطية"[١]، أما التجديد الإيجابي فقد جاء به ديكارت بعد ذلك.

كذلك هو الحال في العالم الإسلامي، فإن محمد عبده وتلامذته أمثال (ابن باديس) قد أطلوا علينا بـ"بشائر ذلك التجديد السلبي الذي حاول تحطيم عللنا وعوامل انحطاطنا"[٢].

أما التجديد الإيجابي بالنسبة إلى الحالة العربية الإسلامية فيرى مالك بن نبي أنه لا يزال غير محدد ويكتنفه الغموض. لكنه لا يدعُ مجالاً للشك في طبيعة هذا التجديد الإيجابي، فقد أرسى دعائمه ديكارت وانتهى. " فليس المقصود هنا من التجديد الإيجابي وضع منهاج جديد للتفكير، فإن ديكارت قد وضعه بصورة لا نتوهم تغيرها، إلا بانقلاب علمي هائل لا تحتمله الظروف الآن" [٣].

في كتاب (وجهة العالم الإسلامي) يشخص مالك بن نبي رؤيته لواقع المجتمع الإسلامي، وإشكالات النهضة، وهو يرى أن العالم الإسلامي يعيش منذ زمن بعيد في فترة انحطاط، وهذا الانحطاط غير مرتبط بسقوط دولة أو سلطان، إنما هو سقوط وانكسار الإنسان الذي صنع الحضارة، " فالتغير يصيب الإنسان ذاته، الإنسان الذي فقد همته المحضرة، فأعجزه فقدها عن التمثل والإبداع.. ويؤرخ لتلك الظاهرة في التاريخ الإسلامي بسقوط دولة الموحدين، الذي كان في حقيقته سقوط حضارة لفظت آخر أنفاسها " [٤].

---

(١)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٧١.

(٢)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٧٢.

(٣)مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٧٢.

(٤)مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦، ص ٢٦.

وهكذا فإن عصر الانحطاط يبدأ بإنسان ما بعد الموحدين ولا تزال آثاره ممتدة حتى عصرنا الحاضر. ويراهن مالك بن نبي على النهضة، ويرى في المدرسة الإصلاحية وأفكارها، التي مثلها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وابن باديس، حصان الرهان لتحقيق نهضة العالم الإسلامي، لكنه في الوقت نفسه ينتقد بعض مظاهرها وخاصة سوء الأخذ عن الحضارة الغربية وتمثل قشورها والتعامل معها وكأنها فوق النقد من قبل بعض المثقفين.

يختلف مالك بن نبي في طريقة معالجته لقضية الثقافة، لكنه في المحصلة لا يخرج عن المحددات العامة التي صبغت فكر النهضة عموماً في المنطقة العربية، والمتمثلة في رؤية الحداثة الغربية نموذجاً ينسج على منواله، لكنه وضع يده على قضية هامة أعطته خصوصية وتمايزاً، وهي إدراكه لأهمية الدين الإسلامي ودوره في البناء الحضاري والتفعيل الثقافي. ففي كتابه (شروط النهضة) يحلل مالك بن نبي مكونات الحضارة فيحددها في عناصر ثلاثة: التراب والزمان والإنسان، مع أهمية ومركزية الإنسان في عملية البناء الحضاري، وهنا يأتي دور الدين عاملاً حاسماً في تفعيل العناصر المكونة الثلاثة والزج بها في دورة إنتاج حضاري، يقول: "فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً"[1]، ويبدو بن نبي في مؤلفاته مصراً على صلاحية الإسلام ليكون عاملاً من عوامل النهضة، وهو ما يميزه من باقي المفكرين الحداثيين.

٦- محمود شاكر ورؤيته للثقافة

لم تشتهر محاولات المفكر العربي الكبير محمود شاكر في هذا الصعيد على الرغم من أنها تبدو لي أكثر قيمة وعمقاً في هذا المجال. وعلى

(١)مالك بن نبي، شروط النهضة، ص ٥٦.

الرغم من أن شاكر كان يعالج قضايا الثقافة العربية معالجة تطبيقية نقدية، ولم يكن يؤسس لبلورة أطر نظرية للمعالجة، لكنه جاء بآراء قيمة جداً في هذا المجال.

يؤكد شاكر بداية أن مفهوم الثقافة هو من المفاهيم المُوهمة والغامضة الدلالة؛ الفضفاضة المعنى التي يتم استخدامها بجرأة ومن دون أناة وبلا ضوابط وبلا تعمق.[1] لذلك نراه يعمد إلى تعريفها تعريفاً مفصلاً يوضح مكوناتها فيقول:

"الثقافة في جوهرها لفظ جامع يقصد بها الدلالة على شيئين؛ أحدهما مبنيّ على الآخر، أي هما طوران متكاملان:

الطور الأول: أصول ثابتة مكتسبة تنغرس في نفس (الإنسان) منذ مولده ونشأته الأولى حتى يشارف حد الإدراك البيّن، جماعها كل ما يتلقاه من أبويه وأهله وعشيرته ومؤدبيه، حتى يصبح قادراً على أن يستقل بنفسه وعقله. وتفاصيل ما يتلقاه الوليد حتى يترعرع أو يراهق تفوت كل حصر؛ بل تعجزه" [2]، لكن هذه المعرفة الأولية الضرورية تدور حول عناصر ثلاثة: سر العقل والقدرة على التفكير، وسر النطق أو اللغة، والدين. وهذه المكونات الثلاثة مترابطة ومتداخلة؛ فالفكر مرتبط باللغة ارتباطاً وثيقاً، فالعقل لا يستطيع أن يعمل شيئاً من دون اللغة، واللغة والدين كذلك مترابطان متداخلان .[3]

أما الطور الثاني من أطوار الثقافة فهو " فروع منبثقة عن هذه الأصول المكتسبة بالنشأة. وهي تنبثق حين يخرج الناشئ من إسار التسخير (الطور

---

(١)محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مقدمة كتاب المتنبي، جدة، دار المدني - القاهرة، مكتبة الخانجي، ص ٧١.

(٢)محمود محمد شاكر، في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧٢.

(٣)محمود محمد شاكر، في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧٢-٧٣.

الأول: لأنه حتمي ضروري لكل فرد ينشأ في مجتمع) إلى طلاقة التفكير... ويبدأ العقل عمله المستتب في الاستقلال بنفسه، ويستتبُّ بتقليب النظر والمباحثة وممارسة التفكير والتنقيب والفحص، ومعالجة التعبير عن الرأي الذي هو نتاج لمزاولة العقل لعمله، فعندئذ تتكون النواة الجديدة لما يسمى (ثقافة)[1].

ويعرفها في مكان آخر فيقول:

"الثقافة سر من الأسرار الملثمة في كل أمة من الأمم وفي كل جيل من البشر، وهي في أصلها الراسخ البعيد الغور، معارف كثيرة لا تحصى، متنوعة أبلغ التنوع، لا يكاد يُحاط بها، مطلوبة في كل مجتمع إنساني، للإيمان بها أولاً من طريق العقل والقلب، ثم للعمل بها حتى تذوب في بنيان الإنسان وتجري منه مجرى الدم لا يكاد يحس به، ثم للانتماء إليها بعقله وقلبه انتماء يحفظه ويحفظها من التفكك والانهيار. هذه القيود الثلاثة، الإيمان والعمل والانتماء هي أعمدة الثقافة وأركانها التي لا يكون لها وجود ظاهر محقق إلا بها، وإلا انتقض بنيان " الثقافة" وصارت مجرد معلومات ومعارف وأقوال مطروحة في الطريق، متفككة لا يجمع بينها جامع، ولا يقوم لها تماسك ولا ترابط ولا تشابك"[2].

وفي محاضرة له ألقيت في جامعة الملك عبد العزيز بجدة سنة ١٩٧٤ يحدد معنى الثقافة كما يلي:

"إن ثقافة كل شعب هي تراثه البعيد الجذور المنحدر مع أجياله ينقله خلف عن سلف.وهذا التراث مكون من أفكار ومبادئ يحملها أفراد الشعب على اختلاف طبقاتهم وطبائعهم، في زمن ما من حياتهم، ومن

---

(١)محمود محمد شاكر، في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧٤.

(٢)محمود محمد شاكر، في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٦٨.

تطبيق هذه الأفكار والمبادئ حتى تصبح أسلوباً لحياة المجتمع المكون من هؤلاء الأفراد. ولم أرد بهذا تعريف الثقافة ولكني أردت تحديد حركتها في جيل بعينه يعيش زمناً محدداً، وفي خلال هذا الزمن نفسه تكون حركته الثقافية دائمة التغير في تطبيق الأفكار والمبادئ وينشأ في أحضان هذا الجيل جيل آخر من أبنائه يتلقى عن الأفراد وعن المجتمع، فيتأثر بما تلقى، ولكنه لا يزال ينمو وتنمو معه أفكار أخرى تزيد أفكار الجيل السابق غنى أو تعدلها، أو تنقص منها، أي إنه يجدد أسلوب حياة مجتمعه فيصير مجتمعاً ثانياً يمثل مجتمع الآباء من وجوه، ويعطي مجتمعه هو لمحة جديدة تميزه بعض التمييز عن مجتمع الآباء. وهكذا دواليك على طول امتداد حياة هذا الشعب»[1].

من كل ذلك نخلص إلى أن الثقافة هي مجموعة معارف ضرورية مكتسبة من البيئة المحيطة في السنين الأولى من العمر كاللغة والدين ومقومات التفكير الأولى. وهي أيضاً الموروث الفكري الذي ينتقل من جيل إلى جيل. وهي أيضاً الممارسة الثقافية المستندة إلى المقدمات الأولى والموروث الحضاري.

استناداً إلى هذا الفهم، يطور محمود شاكر آراءه وأفكاره عن الثقافة العربية على العموم بدءاً من موقفه من اللغة والآداب في زمنه ومن الدراسات التراثية؛ وصولاً إلى الاستشراق والحضارة الغربية وطبيعة الصراع الثقافي المستعر بيننا وبين الغرب. ولعل من أهم المفاهيم التي بلورها محمود شاكر والتي سنعتمدها ونطورها بوصفها أحد المفاهيم الأساسية في هذا البحث؛ هو مفهوم (الثقافة المتكاملة) الثقافة الإسلامية العربية المتكاملة المتحدرة إلينا عبر القرون.

---

(١)محمود محمد شاكر، جمهرة مقالات، جمعها الدكتور عادل سليمان جمال، القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٣، ص١٠٨٣.

ليست الثقافة المتكاملة مراكمة كمية لكل ما هو موجود لدينا من إرث تاريخي وثقافي، فهناك كثير من الأشياء التي تتفاوت في قيمتها الثقافية، إنما هو كل ما يندرج كيفياً لا كمياً في إطار المستويات الأربعة التي ذكرناها وينسجم معها: الفهم الوجودي (المعنى والغاية) ثم منظومة القيم، ثم المؤسسات المنبثقة عنها، ثم مستوى الممارسة.

وتعود فكرة الثقافة المتكاملة عند محمود شاكر إلى سعيه الحثيث لبلورة موقف واضح في قضية المنهج للتعامل مع التراث، هذه القضية التي اشتهرت منذ أن أطلق طه حسين ما أسماه منهج الشك الديكارتي واعتمده لدراسة الشعر العربي والتراث بشكل عام. وقد أثارت هذه القضية ردود فعل قوية في الثقافة المصرية حينها ولاسيما إثر كتابه (في الشعر الجاهلي). لكن ردة فعل محمود شاكر كانت قوية، حتى إنّه ترك الجامعة بعد تصديه لطه حسين وآرائِهِ في المتنبي والشعر الجاهلي، وفرغ كما يقول للتأمل والبحث في هذا الموضوع.

و يشير محمود شاكر إلى أن البحث في المنهج قاده إلى تلمس معنى الثقافة المتكاملة التي بدأت تلوح بوادرها الأولى " منذ عهد علماء صحابة رسول الله ﷺ، ومن حُفظت عنهم الفتوى، كعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر.. ثم زادت وضوحاً عند علماء التابعين كالحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وابن شهاب الزهري، والشعبي، وقتادة السدوسي، وإبراهيم النخعي. ثم اتسع الأمر واستعلنَ عند جلة الفقهاء والمُحَدِّثين من بعدهم، كمالك بن أنس، وأبي حنيفة، وصاحبيه أبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، والشافعي، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، ومسلم، وأبي عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد،

وأبي جعفر الطبري، وأبي جعفر الطحاوي. ثم استقر تدوين الكتب فصار نهجاً مستقيماً، وكالشمس المشرقة، نوراً مستفيضاً عند الكاتبين جميعاً؛ منذ سيبويه، والفراء، وابن سلام الجمحي، والجاحظ، وأبي العباس المبرد، وابن قتيبة، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، والآمدي، وعبد القاهر الجرجاني، وابن حزم، وابن عبد البر، وابن رشد الفقيه، وحفيده ابن رشد الفيلسوف، وابن سينا، والبيروني، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وآلاف مؤلفة لا تحصى، حتى تنتهي إلى السيوطي، والشوكاني، والزبيدي، وعبد القادر البغدادي في القرن الحادي عشر الهجري.

سنة متبعة ودرب مطروق في ثقافة متكاملة متماسكة راسخة الجذور، ظلت تنمو وتتسع وتستولي على كل معرفة متاحة أو مستخرجة بسلطان لسانها العربي، لم تفقد قط سيطرتها على النهج المستبين، مع اختلاف العقول والأفكار والمناهج والمذاهب، حتى اكتملت اكتمالاً مذهلاً في كل علم وفن، وكان المرجو والمعقول أن يستمر نموها واكتمالها وازدهارها في حياتنا الأدبية العربية الحديثة راهناً، (ثابتاً)، إلى هذا اليوم، لولا.... ولكن صرنا، واحسرتاه إلى أن نقول مع العَرجي الشاعر: " كان شيئاً كان ثم انقضى "[1].

إن هذا التكامل هو الذي بيّن بوضوح لمحمود شاكر- كما يقول- شطري المنهج في التعامل مع المادة التراثية، أي شطر المادة وشطر التطبيق. لكننا سنتوقف أمام فكرة الثقافة المتكاملة ذاتها، تاركين قضية المنهج إلى وقت آخر.

ما هو المشترك الذي وجده محمود شاكر عند كل من سبق ذكرهم والذي منح الثقافة العربية صفة التكامل والاستمرارية؟

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٢٤-٢٥.

إن المشترك الذي وجده عند كل هؤلاء، هو تكامل البنية المعرفية في مختلف جوانب هذه الثقافة التي - على تنوعها - تمنح هذه الثقافة هوية خاصة ومميزة، تستند إلى فهم إسلامي للوجود، وتنهل من منظومة قيميّة أرسى دعائمها الإسلام في حياة الأمة، فصارت روحاً سارية في جسد هذه الأمة تعبر عن مكنونها الحضاري وتربط ماضيها بحاضرها، وترسم الخطوط العريضة لمستقبلها. أما اللغة العربية التي يؤكد عليها شاكر فليس تأكيده عليها تأكيداً على صفتها القومية، إنما هو تأكيد على دورها الثقافي ووظيفتها المعرفية. وقد أشرنا إلى ارتباط العناصر الثلاثة التي هي الفكر واللغة والدين في مقومات الظاهرة الثقافية كما يقدمها محمود شاكر، وليس أدل على ذلك من أن العربية هي لغة القرآن.

إن ما وجده شاكر هو تلك الوحدة الداخلية التي تأتي امتداداً لرؤية كونية منسجمة للوجود والإنسان والمجتمع، وهذه الرؤية هي بالذات ما يمنح تلك التجليات والتطبيقات المختلفة في المجالات المتباينة عنصر الوحدة والانسجام والتكامل والانتماء إلى منظومة ثقافية معرفية واحدة.

في الإشارة إلى هذه الحقيقة، يقول: "إن الإحساس القديم المبهم بفساد الحياة الأدبية، (نذكّر بأن الحياة الأدبية مفهوم شامل عند محمود شاكر وهو يعادل مفهوم الحياة الثقافية) قد أفضى بي إلى إعادة قراءة الشعر العربي كله أولاً، ثم قراءة ما يقع تحت يدي من هذا الإرث العظيم الضخم المتنوع من تفسير، وحديث، وفقه، وأصول فقه، وأصول دين، (هو علم الكلام) وملل ونحل، إلى بحر زاخر من الأدب والنقد والبلاغة والنحو واللغة، حتى قرأت الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم والطب القديم ومفردات الأدوية، وحتى قرأت البيزرة والبيطرة والفراسة... بل كل ما استطعت أن أقف عليه بحمد الله

سبحانه، قرأت ما تيسر لي منه، لا للتمكن من هذه العلوم المختلفة، بل لكي ألاحظ وأتبين وأزيح الثرى عن الخبء والمدفون "[1].

إن هذا الخبء المدفون الذي أزاح عنه كاتبنا الثرى إنما هو عنصر الوحدة وعنصر الانسجام في البنية الداخلية لهذه العلوم وفي بنية هذه المنظومة المعرفية على اختلاف مجالاتها وأساليبها وموضوعاتها. إن هذين العنصرين - الوحدة والانسجام - يعبران عن رؤية ثقافية بنيت عليها حضارة الإسلام.

هل يلغي ذلك طابع التباين المذهبي والعقدي والفرق والطوائف والملل والنحل؟ بالطبع لا، ولا يلغي حتى يومنا هذا الحق في الاختلاف في تقويم هذا الإرث الثقافي، لكنه لا يلغي حقيقة أن كل ذلك التنوع هو نتاج الرؤية الثقافية الإسلامية للعالم على تنوعه واختلاف مظاهره. إن لنا أن نختلف مع المعتزلة مثلاً ونقف في صف الإمام أحمد بن حنبل في قضية خلق القرآن، لكن ليس لنا أن نخرجهم خارج دائرة الإسلام والثقافة الإسلامية، ولنا أن نقف مع الغزالي في موقفه من الفلاسفة، لكننا لا نملك الحق في الانتقاص من مكانة ابن سينا والفارابي ودورهم في إغناء الثقافة الإسلامية، ولنا أيضاً أن نصطف مثلاً إلى جانب ابن رشد في نقده اللاذع للغزالي، أو مع الغزالي في هجومه على فلسفة المشائيين، لكننا أولاً وقبل كل شيء نُعجب بهذا التراث العظيم وهذه الثقافة العظيمة ونفخر بها وبالانتماء إليها. والأهم من كل ذلك أن نسعى إلى فهم تلك الروح الشاملة التي تسري في جسد هذه الثقافة على تنوعها واختلافها؛ فتحيلها كما أسماها محمود شاكر ثقافة متكاملة متماسكة راسخة الجذور؛ "التي عاشت فيها أمتنا ثلاثة عشر قرناً في حضارة متكاملة متراحبة مترامية

(1) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٢٣-٢٤.

الأطراف، متباينة الدرجات، متنوعة العلوم، قد بلغت في العظمة والجلال مبلغاً لم تدركه قبلها أمة من الأمم"[١].

٧- منظور " الأزمة الثقافية " وملحقاتها

هناك منظور ثقافوي آخر منتشر انتشاراً كبيراً في الثقافة العربية الحديثة، وهو؛ على انتشاره؛ يصدر عن رؤية فكرية واحدة تنشد الوصول بالثقافة العربية إلى تحقيق ذات الشروط والمميزات التي أنتجت الحداثة في الغرب، لن نتوقف أمام هذا التوجه طويلاً، إذ سيكون لنا وقفات لاحقة معه، إنما نود أن نشخصه ونرسم صورته العامة.

قوام هذا المنظور هو الانطلاق من إقرار "أزمة الثقافة العربية" على أنها مقدمة لتشخيص الواقع الثقافي العربي، وهذه الأزمة تنجلي في المحصلة النهائية، عن عدم قدرة هذه الثقافة على تجاوز إشكالية الحداثة التي جاءت مترافقة مع الحملة الفرنسية على مصر واكتشاف الغرب الحديث.

إن أزمة الأزمات كانت: " اكتشاف الغرب الحديث والمعاصر من خلال تلك الحملة. تشكل هذه اللحظة التاريخية، أي اكتشاف العرب المعاصرين للغرب المعاصر، بداية كُلِّ الإشكاليات والأزمات التي ما زلنا نعيشها حتى هذه اللحظة"[٢]. لقد أطلق "اكتشاف الغرب" في الثقافة العربية تيارات "نهضوية" و"تنويرية" و" حداثية " حاولت عبر عقود طويلة أن تنقل المجتمع العربي من واقع " الانحطاط" إلى واقع حضاري جديد، لكن هذه المحاولات كانت تبوء بالفشل؛ بسبب التمسك

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ١٤٢.

(٢)تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ط٣، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٣، ص ١٦٦.

بمكونات الهوية سواء تمثلت هذه المكونات "بالدين" أم "بالتراث" أم "بالتاريخ" أم "بالتقليد".

هذه هي الصورة البيانية لهذا المنظور والذي يعبر عنه بأشكال مختلفة. ومما يسترعي الانتباه أن هذا المنظور كثيراً ما يتم التعبير عنه بتوصيفات محبطة ترسخ تقويماً ذاتياً متدنياً جداً، فالواقع العربي متخلف، والإنسان العربي متخلف وعاجز، والثقافة العربية عاجزة ومأزومة، والتراث العربي سيف مسلط على الرقاب يحجبنا عن العالم الواقعي، والدين يعزز الاتكالية والماضوية والسلبية، وتاريخنا العربي بأكمله هو تاريخ استبداد، والإنسان العربي لا يفهم إلا لغة الاستبداد.... وهكذا.

إن هذا التوصيف، يرسخ تقويماً متدنياً للذات، وهذا التقويم المتدني للذات" "Self esteem" يتحول، كما يقر علم النفس وعلم النفس الاجتماعي، إلى عامل مدمر للشخصية، الفردية أو الجماعية، يشل قدرتها على الفعل والتأثير.

ونحن؛ إذ نقر بأن هذه الإشكالية موجودة - أزمة الثقافة أو صدمة الحداثة- كائنة في واقعنا الثقافي؛ ونقر بأن بدايتها كانت مع بداية الحملة الفرنسية؛ لكننا لا نتفق في تشخيص تفاصيل هذه الأزمة وتجلياتها.

لكننا مع إقرارنا لهذه القضية، ندعو إلى تجاوز حالة " الندب الثقافي" الذي استشرى في ثقافتنا العربية، الذي تحول إلى عامل محبط ومثبت لمفاهيم الدونية الثقافية وعدم الجدارة الحضارية، وقد هزّ هذا الخطاب، للأسف الشديد، من ثقة الإنسان العربي بذاته والثقافة العربية بذاتها. إننا نقر بالإشكالية؛ لكننا ندعو إلى البحث عن منظورات أعمق لرؤية هذه الإشكالية ومعالجتها.

إن أزمة الثقافة العربية في أغلب التشخيصات هي أزمة جمود؛ " في اعتقادنا أن الأزمة المعاصرة للثقافة العربية إنما تكمن في..مجموعة من

المفاهيم والتصورات والقيم، اكتسبت صفة الثبات المطلق (بل السكون) وفقدت من ثمَّ الصلة مع الواقع أو المحيط المتغير"[١]. ويبرز عند توصيف الحالة الثقافية العربية توصيفات من نوع " التصحر الفكري" و"الضمور الإبداعي"[٢] و"هوس الخصوصية" و "هاجس الهوية" و"شيزوفرانيا المعرفة"[٣] وغير ذلك من توصيفات مهينة.

الغريب أن المثقف العربي حينما يطلق هذه التوصيفات يفترض أنه مستثنى منها وأنها لا تشمله، وهو بذلك كأنه ينسب نفسه إلى ثقافة مغايرة للثقافة العربية، كأنه مستشرق، أو أنترابولوجيٌّ يكتب عن قبيلة أسترالية بدائية، وكأنه هو الرجل الأبيض حامل الحضارة لهؤلاء المتوحشين.

وتبدو الخصائص العامة للثقافة العربية في هذا التوصيف على الأشكال التالية:

١- ماضوية في مقابل المستقبلية.

٢- أسطورية في مقابل الواقعية.

٣- أحادية في مقابل التعددية.

٤- رغبوية في مقابل التاريخية.[٤]

كما أشرنا؛ فإن هذا الموقف السلبي من واقع الثقافة العربية المتردي - وهو مترد حقيقةً لأسباب مختلفة عن هذه التي ذكرناها آنفاً- يعود إلى عدم تقبل هذه الثقافة للحداثة الغربية واستمرارها في التأكيد على الخصوصية والهوية والتميز. ومن ثمَّ فهي ماضوية وأسطورية (تنسج أساطير عن

---

(١)تركي الحمد. الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، بيروت، دار الساقي ١٩٩٣، ص ٢٢.

(٢)نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، ص ٢٠٢.

(٣)تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ٨٧.

(٤)تركي الحمد. الثقافة العربية أمام تحديات التغيير، ص ٢٩-٣٨.

الماضي ورموزه) وأحادية لا تقبل بالتعددية؛ ورغبوية لا تقبل بمنطق التاريخ الذي يسير إلى الأمام!!

ثم، إن إشكالية الحداثة التي نقر بها، لم تُحَلَّ كما يرغب المثقفون العرب، بأن تتقبل الثقافة العربية النموذج الغربي الحداثي وتحقق حلم النهضة. لكن السؤال هو: ما الذي منع الحداثة من أن تنتصر في الثقافة العربية؟

لقد أخذ فكر الحداثة بتلاوينه المختلفة فرصته التاريخية في الساحة العربية، ولم تغلق الأبواب أمامه ولم يمنع من التداول، وما زالت الأدبيات الحداثية على تنوعها متاحة، وما زالت أسماء المثقفين الحداثيين هي المسيطرة والمهيمنة في الإعلام العربي وفي الجامعات وفي مراكز الأبحاث، وهي لا تدخر جهداً في تسفيه أحلامنا ونقدِ مقدساتنا، مع ذلك فلم تتحقق هذه الحداثة المأمولة، ولابدَّ أنَّ هناك أسباباً موضوعية أعمق تقف وراء هذا الإخفاق، ولابد من معاينتها من أجل التشخيص السليم لواقع الثقافة العربية.

٨- في معنى "المثقف" ودوره

يزداد الأمر تعقيداً عندما ننطلق من الحديث عن الثقافة إلى الحديث عن المثقف ودوره، وقد طور الفكر الغربي كذلك مفاهيم مختلفة ومتباينة لمعنى المثقف ودوره الاجتماعي. ويعود هذا التباين إلى التباينات الإيديولوجية الكثيرة التي كانت تموج بها الحياة الفكرية على امتداد القرن العشرين، قرن الحروب والثورات الإيديولوجية.

وإذا كان كثير من المعاني المتضمنة في مفهوم "الثقافة" في الفكر الغربي قد انتقل إلى اللغة العربية، فإن معظم محتويات مفهوم المثقف، إن لم تكن كلها، قد انتقلت إلى الساحة الثقافية العربية.

من القضايا التي تستدعي التوقف أمامها هي أن كلمة "المثقف" في اللغة العربية مشتقة من كلمة "الثقافة"، في حين أن الثقافة في اللغات الأوربية Culture ليست هي المصدر لكلمة مثقف Intellectual أو شريحة المثقفين Intelligentsia.

إن المثقفين؛ مصطلحاً؛ هو ترجمة للكلمة الإنكليزية (Intelligentsia) وهي مصطلح حداثي دخل في حيز التداول في القرن التاسع عشر، بعد أن تم اقتباسه وتعميمه من الأدب الروسي الذي أنتج هذه الصيغة الاصطلاحية ليدل على نمط جديد من أنماط الوعي والممارسة الثقافية المغايرة لبنية وتكوين الثقافة الروسية التقليدية، فالمثقفون - Intelligentsia - هم الشريحة من شباب الجيل الجديد والذين يتوحدون لا على أساس الطبقة الاجتماعية ولا على أساس المصلحة الاقتصادية أو المعتقد الديني، وإنما على أساس اعتناقهم لمنظومة جديدة من الأفكار والقيم التي كانت في معظمها ليبرالية واشتراكية ولا دينية، أي مغايرة لثقافة المجتمع السائد[١].

وقد أوضح عالم الاجتماع الإيطالي (يلفريدو باريتو)[٢] كيف أدى النزوع نحو ليبرالية المعرفة والانتشار الأفقي للثقافة إلى ولادة ما يسمى بالثقافة الشعبية والرأي العام، الذي يشكل المجال الحيوي لحركة "المثقفين" الذين استبدلوا ممثلي النخبة الفكرية وأخرجوهم من ساحة الفعل الثقافي إلى الصفوف الخلفية لحياة المجتمع.

---

(١)حول نشأة هذا المصطلح ودلالاته انظر الكلمة في: الموسوعة البريطانية (باللغة الإنكليزية)، أو الموسوعة السوفييتية.

(٢)يلفريدو باريتو (١٨٤٨-١٩٢٣) عالم اجتماع واقتصاد إيطالي، أشهر أعماله في علم الاجتماع كتاب: (مطول في علم الاجتماع العام) ١٩١٦. وتعتبر نظريته في النخبة أهم إسهاماته في علم الاجتماع والسياسة.

إن ولادة المثقفين هي ولادة لشريحة جديدة في إطار المجتمع الغربي الذي نشأت فيه هذه التسمية وهذه الشريحة،أو على الأقل هي نوع من التحول في المهام الوظيفية والأدوار التي تقوم بها، وكذلك هي تحول في منظومة القيم التي تحملها يجعلها تبدو وكأنها شيء جديد يلد أمام أعيننا.

إن ولادة شريحة المثقفين بشكل عام وفي مجتمعنا العربي كذلك، هي نتيجة لمجموعة من التحولات الوظيفية والقيمية في إطار النخبة الفكرية. ففي كل مجتمع توجد شرائح اجتماعية تتميز بقوة دورها ومكانتها في المجتمع بحكم قوة السلطة أو قوة المال أو قوة الأفكار، هذه الشرائح هي شرائح النخبة، والجزء الذي يستمد قوته من الأفكار هم النخبة الفكرية التي سنحصر حديثنا عنها.

إن الحضارة تمثل مبدأ الثبات قياساً إلى الفعل الثقافي الذي يمثل مبدأ الحركة، لكن ذلك لا يعني أن الحضارة هي حالة استاتيكية جامدة، بل هي تولد وتمر بأطوار؛ وقد تفنى أو تمر عبر تحولات مختلفة، وعلى هذا فإن الفعل الثقافي غالباً ما يحمل سمات الطور والمرحلة التي تعيشها الحضارة، فهناك فعل ثقافي بنَّاء وآخر هدام، وهناك ثقافة واضحة الأصول محددة الغايات؛ وأخرى مختلطة ملتبسة تسير على غير هدى.

من هنا يكتسب الفعل الثقافي الذي تمارسه النخبة أهمية قصوى ومصيرية بالنسبة إلى واقع الحضارة المعنية ومستقبلها، فهذه النخبة المثقفة هي نتاج لمرحلة، وصانع لها في الوقت ذاته.

و قد كانت هذه النخبة تمثل في كل الحضارات التقليدية الحامل والناقل لقيم ومبادئ هذه الوحدة الحضارية؛ والمعبر الصادق عن مكوناتها؛ وكانت تقوم بدورها الثقافي الفاعل من خلال تقديم تصورات ورموز وقواعد وخلاصات إيديولوجية تبريرية وتقريرية تتبناها الجماهير بيسر وسهولة؛ لأنها ببساطة امتداد للمخزون المعرفي والتجربة الحياتية لهذه

الجماهير، وهذا يعود إلى أن هذه النخبة هي نخبة عضوية[١]، أي إنها هي ذاتها امتداد للتجربة الحضارية والحامل الأمين لمنطلقاتها ومبادئها.

يقابل هذا النوع من النخبة نموذج المثقف اللاعضوي وغير المنتمي إلى مرجعيته الحضارية والمغترب في بيئته، الذي يعاني من فقدان الصلة والتواصل مع الجماهير والعامة، ويعيش عديداً من التناقضات مع نفسه ومع من حوله.

احتلت شريحة النخبة مكانة مميزة في كل العصور والحضارات؛ وهي إن كانت تحمل أسماء مختلفة في كل عصر من العصور، وفي كل حضارة من الحضارات،لكنها حافظت على مكانتها المرموقة في كل البنى الاجتماعية والتاريخية، وإن هذا دليل على أهميتها بوصفها حاملاً للمخزون الفكري والروحي للجماعة التي تنتمي إليها. وقد درج المسلمون على تسمية هذه الشريحة باسم العلماء، هذه الشريحة التي خصتها نصوص الشريعة بالمكانة الرفيعة والمميزة؛ وكان لها في تاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية دور عظيم.[٢]

---

(١)سوف نستخدم مصطلح " النخبة العضوية" أو " المثقف العضوي"، لكننا نشير إلى أننا لا نقصد به ما ذهب إليه غرامشي من تعريفه للمثقف العضوي الذي هو مقابل للمثقف التقليدي، حيث يعرف الثاني، بأنه الشخص صاحب الخبرة التقنية أو المهنية الذي يواصل العمل نفسه من جيل إلى جيل. بينما الأول يمثل جموع المستخدمين من ذوي الخبرات الفنية التي يتم استخدامها في المجتمع البرجوازي من أجل الإدارة والتنظيم والسياسة والسيطرة.

إن المثقف العضوي عندنا هو المثقف المنتمي إلى ثقافة الجماعة التي يمثلها وهو المدافع عنها، وهو الذي يعمل على تطويرها وإغنائها، وهو ممثل للثقافة العالمة، إن لم يكن متطابقاً تطابقاً تاماً مع الثقافة الجماعية، لكنه لا ينقطع عنها ولا يصدر عن منظومة ثقافية مغايرة لها.

(٢)انتشر منذ القرن الرابع الهجري مفهوم الأدب والأديب، وهو أكثر عمومية من مفهوم العالم، وقد عاد هذا المفهوم إلى التداول في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين إلى أن استبدل به مفهوم الثقافة والمثقف.

أما المكانة التي تحتلها هذه الشريحة في النصوص الشرعية، فهناك عديد من الآيات القرآنية التي تذكر فضل العلم والعلماء، كقول الله عز وجـــــل: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩/٣٩]. وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣/٤] وبذلك كان للعلماء المجتهدين شرف استنباط الأحكام الشرعية لجماعة المسلمين.

أما في السنة الشريفة، فقد ورد عن النبي ﷺ قوله: "العلماء ورثة الأنبياء"[1]، وقوله: " فضل العالم على العابد كفضلي على أدنى رجل من أصحابي"[2].

وتعود هذه المكانة الرفيعة إلى الدور الخطير الذي يقوم به العلماء في البيئة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، فصلاحُ الناس وفسادهم منوط بدور هذه النخبة:

"صنفان من أمتي إذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس، الأمراء والفقهاء"[3]، ومن المعلوم أن الفقهاء هنا تعني العلماء لأن الفقه؛ علماً مستقلاً؛ لم يكن قد تبلور بعد.

لكن الذي حدث بعد ذلك، أن ولادة شريحة المثقفين في المنطقة العربية ودخولها ساحة الفعل والتأثير كانت محكومة بملابسات وظروف نشأتها في الغرب. فالذي حدث لم يكن مجرد ولادة اسم جديد وتغير في اسم النخبة الفكرية من "علماء" إلى "مثقفين"؛ ما حدث هو ولادة شريحة جديدة بصفات ومميزات جديدة ومعايير أخلاقية ونفسية جديدة؛ بدأت تستبدل بشريحة النخبة العضوية" العلماء" النخبة اللاعضوية " المثقفين".

---

(١)الترمذي: ٢٦٨٢.

(٢)الترمذي ٢٦٨٥.

(٣)ابن عبد البر، ٥٩/١.

٩- المثقف في رؤية ذاتية

إن الحديث عن المثقف المسلم أو العربي يدعونا كذلك إلى الحديث عن مفهوم المثقف في الغرب، وذلك للترابط بين المفهومين، ولكون المثقف المسلم محاولةً لمحاكاة نظيره الغربي كما تعرف عليه بشكل مباشر أو غير مباشر.

إن مفهوم المثقف اليوم في الغرب مفهوم شديد التعقيد، وقد تطور مع تطور مفهوم الثقافة؛ بدءاً من منتسكيو وفولتير وفيكو. وهو يشمل اليوم شريحة عريضة من الأفراد والجماعات. لذلك عمد بعض الباحثين إلى تصنيف هذا المفهوم وتقسيمه إلى نماذج مختلفة، من هذه التصنيفات ما ذهب إليه عالم الاجتماع الأمريكي دانيل بل من أن شريحة المثقفين تمتد في فضاءات ثلاثة أو بُنىً اجتماعية ثلاث هي: الفضاء التقني/ الاقتصادي، والفضاء الحكومي، والفضاء الثقافي[١]. وينضوي في إطار هذه الفضاءات أنواع عديدة جداً من الناس؛ بدءاً بمختلف علماء التخصصات المتعددة في عالمنا المعاصر؛ مروراً بالعاملين في مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والحقوقية من ذوي الخبرات. لكن هناك نموذج خاص للمثقف الذي نعنيه؛ والذي نستهدفه بالدراسة،إنه نموذج المثقف صانع الأفكار الذي ولد في عهد التنوير وعصر ولادة الفلسفات الكبرى والإيديولوجيات المختلفة.

هذا المثقف صاحب النزعة العقلانية النقدية يعرفه عالم الاجتماع الأمريكي إدوارد شلز قائلاً:

" في كل مجتمع.. ثمة أشخاص ذوو حساسية غير معتادة تجاه المقدسات، وتبصر غير مألوف في طبيعة عالمهم، وفي القواعد التي

---

(١)داريوس شايغان، النفس المبتورة، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١، ص ١٠٤-١٠٥.

تسوس مجتمعهم. وفي كل مجتمع ثمة أقلية من الأشخاص الذين يفوقون العامة من إخوتهم في البشرية؛ من حيث استعلامهم عن - ورغبتهم في - إقامة صلة حميمة معتادة مع رموز أعم من الأوضاع المادية الفورية للحياة اليومية، وذات إشارات بعيدة في الزمان والمجال كليهما. وفي هذه الأقلية ثمة حاجة إلى تجسيد هذا السعي في خطاب شفوي ومدون، وفي تعبير شاعري أو تشكيلي، وفي استذكار للتاريخ أو كتابته، وفي أداء شعائري وأعمال عبادة. وهذه الحاجة الباطنية إلى التغلغل في ما وراء ستار التجربة المادية المباشرة، هي التي تميز المثقفين في كل مجتمع"[١].

إن كتاب إدوارد سعيد (صورة المثقف) يمثل نموذجاً لفهم المثقف لذاته، مستمداً من التقاليد الفكرية الغربية التي طورت هذا المفهوم، والذي انتقل بعد ذلك إلى الساحة الثقافية العربية. وقد بين المؤلف في سلسلة محاضراته تطور هذا المفهوم؛ سواء في الأدب الروائي الغربي أم في الفلسفات والنظريات الاجتماعية.

لكن ما يتوقف إدوارد سعيد أمامه بإسهاب، وهو بحق رأس الأمر وأهم جانب من جوانبه، هو العلاقة بين المثقف ومحيطه. وهنا أيضاً يبقى إدوارد سعيد وفياً للتقاليد الفكرية الغربية التي نشأ فيها مفهوم "المثقف" كحالة متحررة من الانتماءات القومية والإيديولوجية والدينية والعرقية والسياسية وأي مرجعية خارجية. فالمثقف - الهاوي وغير المحترف، أي غير المرتبط بالتزامات وظيفية تؤثر في مواقفه- يعيش حالة من تقمص "المنفى " كموقف فكري؛ فهو غير منتم وناقد ومتململ وغير ملتزم إلا بمبادئه الأخلاقية وقيمه المعرفية، وهو لا يرتبط بالتقاليد ولا بالأعراف ولا يعترف بسلطات عليا مقدسة.[٢]

---

(١)إدوارد سعيد، صورة المثقف، تر: غسان غصن، بيروت، دار النهار للنشر ١٩٩٦، ص ٤٨.

(٢)إدوارد سعيد، صورة المثقف، ص٦٠-٧٥.

إن هذا التصور للمثقف؛ كائناً مستقلاً موضوعياً، مبرأ من كل انتماء؛ هو تصور خيالي وغير واقعي. إن إدوارد سعيد يدرك هذا الأمر، وهو يقدم أمثلة بنفسه على ذلك الانحياز المتعدد الأشكال والأنواع الذي مارسه المثقفون الغربيون دون أن ينتقص ذلك من اعتدادهم بموضوعيتهم وعلميتهم، وقد أعجبني مثال إدوارد سعيد عن المفكر الديمقراطي اللبرالي الفرنسي في القرن التاسع عشر ألكسيس دي تكفيل، الذي لم يدخر جهداً في انتقاد الديمقراطية الأمريكية التي تسيء معاملة الهنود والأفارقة، لكنه لا يمانع ولا يعترض على المجازر التي يرتكبها الجنرال الفرنسي "بيجو" في الجزائر لأن المسلمين ينتمون إلى دين أدنى ولا بد من تأديبهم.

كيف الخروج من هذا التناقض؟ وكيف يمكن للمثقف أن يحقق عالميته وألمعيته وانتماءه الإنساني الفوق - أضف ما شئت من مفردات- قومي، ديني، طبقي، حزبي،...إلخ؟

يخلص إدوارد سعيد إلى نتيجة واحدة في محاضرته الأخيرة، وهي أن المثقف لكي يكون كذلك ولكي يحقق هذه الشروط يجب أن يكون "كائناً علمانياً" متحرراً من كل أنواع السلطان المقدس سواء كان دينياً أم دنيوياً[(١)].

لكن أليس هذا الانتماء إلى " العلمانية" هو انتماء له تداعياته الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية حتى الأخلاقية والنفسية؟

إن المثقف قد يستطيع أن يتحرر من كل الانتماءات والمرجعيات ربما، لكنه لن يستطيع أن يتحرر من ثقافته، وهي مكوّن متعدد الأصول والمصادر، وليس هناك ما يدفع إلى الاعتقاد أن الثقافة العلمانية هي ثقافة عالمية مبرأة عن الأغراض. إن المنطق المجرد يفترض أن الثقافة يمكن أن

(١)إدوارد سعيد، صورة المثقف، ص ٢٣٠.

تكون مجردة عن الأغراض إذا ما كانت مرتبطة بأصول فوق إنسانية، وهذا ما تدعيه، في عالمنا المعاصر، الثقافة الإسلامية عندما تربط نفسها في المحصلة النهائية بنصوص مؤسسة ذات أصول إلهية.

كما أن الالتزام الأخلاقي للمثقف، الذي يجب أن يعلو على جميع أشكال الالتزامات الأخرى، وهو يتمثل بالتزامه بقيم عامة يراها إدوارد سعيد مجسدة بقيم الحرية والعدالة والمساواة بين الشعوب والأعراق وبين الجنسين، لا يحقق الشرط الأخلاقي؛ فهذه القيم لها ترجماتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية المستمدة كذلك من بدايات ثقافية محددة. ولن ينهي هذا الإشكال الاعتراف بالنموذج العلماني اللبرالي على أنه قيمة مطلقة ونموذج مرجعي يحظى بالاعتراف، فهذه قضية إشكالية.

إن مفهوم المثقف كما بلورته الثقافة الغربية الليبرالية،[1] بدءاً من عصر التنوير إلى يومنا هذا، يشير إلى كائن متمرد غير منتم لثقافته الأصلية أو الاجتماعية، إن هؤلاء المثقفين يشكلون ما يشبه الأقلية المنشقة عن المجتمع. وقد وصلت فكرة عدم الانتماء والإحساس بالاغتراب، كمكون أساسي من المكونات المعرفية والنفسية للمثقف، ذروتها في الفكر والأدب الوجودي؛ كما نجده عند سارتر وألبير كامو في الخمسينات والستينات. إن الإحساس بالانتماء يبدو وكأنه حدّ من شرط الحرية المطلقة التي يفترضها المثقف لنفسه.

لقد طور المثقفون العرب رؤيتهم للمثقف ودوره استناداً إلى التراث الفكري الغربي بدءاً من عصر التنوير حتى عصرنا الحالي عصر العولمة والانفتاح الكوني، لذلك نرى محمد أركون يتكئُ على ماكس فيبر وسارتر ليقدم لنا تصوره عن المثقف العربي والدور المنوط به، الدور الذي أفلح

(١)وذلك بخلاف المدارس الإيديولوجية الكبرى التي طورت مفهوم المثقف ودوره في إطار رؤيتها الإيديولوجية الشاملة.

في تأديتهِ والدور الذي لم يفلح في أداءه.[١] في حين لا يرى تركي الحمد المثقف إلا في سياق من حتميات معرفية واجتماعية ووظيفية تمليها العولمة [٢].

إن المثقف هو نتاج حداثي، وليس ممكناً أن يولد المثقف إلا في بيئة حداثية، هذا ما يقرره أركون عندما يحدد شرطه لولادة المثقف، إن نموذج المثقف عنده لا يتحقق ويظهر ويقوم بوظيفته إلا بتحقق شرطين:

الأول: انبثاق (أو ظهور) حقل ثقافي أو ساحة ثقافية منفتحة على كل ممكنات التفكير ومحررة ولو جزئياً من سيطرة وضغط كل السيادات والسلطات العقائدية دينية كانت أم سياسية. في هذه الساحة الثقافية يكون امتلاك (حيازة) الإيديولوجيات ونقدها شيئاً ممكناً من الناحية الإبستمولوجية.

الثاني: ضمان وتأمين حرية التفكير والمعارضة والاحتجاج والتعبير، ونشر كل المواقف المتعلقة بمشاكل المعنى والفهم"[٣]. ويضيف معلقاً على هذين الشرطين: "هذان الشرطان لا يمكن أن يتحققا إلا في المجتمعات التي عاشت استمرارية وتواصلية كافية من المناقشات والمعارك التاريخية التي دارت من أجل اكتساب الحريات والدفاع عن التعقل الإيجابي (أو الفهم الوضعي والعلمي للأمور). بتعبير آخر فإن الشروط، المعرفية والاجتماعية التي تسمح بولادة المثقف غير متوافرة إلا في النموذج الغربي الحداثي.

---

(١)محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي. تر: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ١٩٩٦، ط٢، ص ٢٢٩-٢٣٨.

(٢)تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠٣، ط٣.

(٣)محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٣٣.

لذلك نرى أركون يطرح على استحياء سؤالاً محرجاً - من وجهة نظره- للمثقفين العرب: هل وُجد مثقفون في المجتمعات الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين؟"[1].

الجواب واضح بالنفي، لكن لماذا لم يصل ممثلو النخبة في المجتمعات الإسلامية (من يمكن أن نسميهم علماء أو أدباء أو باحثين أو كتاباً أو رجال فكر ودين) وخاصة من يسميهم أركون ممثلي النهضة والثورة، أي ممثلي النخبة التي حاولت بتأثير من الفكر الغربي أن تنتقل إلى نموذج المثقف لكنها تاهت في أودية إيديولوجية النهضة والثورة؟ يجيب أركون أن هؤلاء لم يحققوا النموذج لأنهم " لم يخاطروا أبداً بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر مثلاً أو أي ترولتش (E. Troeltscht)، ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير، ولا بتمزيقِ الآراء الجامدة Dogmes على طريقة مونتيني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة" [2] هكذا..

إن المثقف في رؤية أركون هو منتج غربي، إنه من يتبنى الغربَ وعلومَه ونمط حياته؛ واقتصاده وسياسته وإيديولوجيته، فالمثقف عند أركون الذي يعنيه بحديثه، هو صاحب المرجعية الغربية. ربما يكون الأمر كذلك في واقع السياق التاريخي والفكري لولادة شريحة المثقفين في العالم الإسلامي، لكن ذلك لا يجعل هذا الواقع صحيحاً وكأنه من طبائع الأشياء، وأنه غير قابل للنقد أو النقاش. وهذا ما لا يناقشه محمد

(١)محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٣٣.
(٢)محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٣٧.

أركون، فهو يقرره ليذهب في رؤيته لدور المثقفين المسلمين وتحولاتهم بين عصرين، عصر النهضة وعصر الثورة[1].

ويبدو الكاتب الإيراني داريوس شايغان أكثر وضوحاً وتفصيلاً في رؤيته للمثقف المسلم عموماً، سواء كان ذا مرجعية غربية أم إسلامية فيشمل تحليله للمثقف شخصيات ذات مرجعية ثنائية، إسلامية وغربية؛ أمثال الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده ومحمد إقبال، وهو يتبنى التقسيم الذي يقيمه أركون بين النهضة والثورة؛ ثم يقدم تصوره عن المثقف المسلم عبر خمسةِ محاور هي: تقويم إيديولوجية النهضة والثورة، طاقة

(١)النهضة والثورة. تمتد مرحلة النهضة من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٥٠. أما مرحلة الثورة فما زالت متواصلة. والمثقف العربي أو المسلم، بالتتابع حسب المرحلتين، هو منشط النهضة والثورة: فهو بذلك كائن سياسي وإيديولوجي. إن ما يشترك فيه منشطو النهضة والثورة معاً هو امتلاكهم لوعي ساذج بخصوص ظاهرة الإيديولوجيا المسيطرة عالمياً، وأيضاً بخصوص علائق السيطرة داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها. والأكثر أهمية أنهم لم يخاطروا أبداً بدراسة نقدية للدين، وهي الدراسة التي ينبثق منها تحديث الفكر، ومن ثم مفهوم المثقف الحديث ذاته. والعوز نفسه يتأكد على مستوى الفكر السياسي.

لكن هذا التشابه لا يلغي التمايز بين الاثنين؛ فقد تمتع منشط النهضة، بالقياس إلى خليفته منشط الثورة، بحس نقدي. إن منشطي النهضة أشخاص تشربوا الأفكار الليبرالية من عقلانية علمية، وعلمانية، ومساواة، وحريات، وفصل للسلطات. وقد أصبح هؤلاء الأشخاص لدى منشط الثورة، الثوري أو المناضل الوطني، مشبوهين وعرضة لهجوم عنيف. ففي ظل إيديولوجية الكفاح (التحرير ثم البناء الوطني) راحت الأفكار الليبرالية المستعادة من قبل المناضلين الوطنيين تتعرض لتحولات مهمة في أثناء الخمسينيات والستينيات؛ من أجل إحداث تناقض بين الأفكار الليبرالية وبين القوى الكولنيالية، فإن المناضلين راحوا ينكرون الأصول الغربية لتلك الأفكار ويلحقونها بالتراث العربي إبان المرحلة الناصرية، ثم بالتراث الإسلامي منذ ١٩٧٠م. إن هذه العملية، الإيديولوجية المحضة، سوف تتيح في آن واحد تأصيل الأمة العربية أو الأمة الإسلامية؛ ثم احتقارَ كل المواقف والأعمال المقلدة للمرحلة الليبرالية. (أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص ٢٣٥-٢٣٨).

المثقف ومكانته الاجتماعية، المبدع والمثقف، المضمون الفعلي للمثقف، وأخيراً، الصورة العامة للمثقف كما هي لدى الجمهور العريض في مجتمعاتنا.

في حديثه عن المثقف والتحولات من النهضة إلى الثورة يرى شايغان أن الثقافة الإسلامية في إيديولوجية النهضة تمحورت حول مقولة مضللة وتشخيص خاطئ للواقع. ومفاد هذه المقولة أن الإسلام صحيح لكن العيب في المسلمين، سواء كانوا الجمهور بشكل عام؛ أم علماء الدين؛ أم المؤسسات العلمية والتربوية المختلفة، وخطأ هذا التصور كما يرى شايغن أنه لم يدرك أن الإسلام سواء أكان صحيحاً أم سقيماً، فإنه لم يعد يصلح أساساً للنهضة والبناء الاجتماعي، فالدين، أي دين؛ ومن حيث هو دين؛ قد صار متأخراً وغير صالح لبناء الدولة والمجتمع، وأن مثقفي النهضة قد أرادوا أن يتقدموا وأن يحافظوا على ما يكبح هذا التقدم بالذات، مثالهم في ذلك الغرب المتقدم؛ ولكنهم سعوا أن يكون الإسلام واسطتهم إلى ذلك التقدم الذي حققه الغرب.

مع ذلك فإن مثقفي النهضة قد امتلكوا نوعاً من العقلية النقدية، هذه العقلية التي تلاشت عندما دخل المثقف حيز الثورة وقالَبَ روحه وفكره في إطار عملية التغيير الثوري للمجتمع تبعاً لنماذج إيديولوجية مختلفة.[١]

يسترسل شايغان في نقاشه للمثقف المسلم ودوره؛ لكن ما يهمنا ليس الدخول في تفاصيل هذه النقاشات، بل تحديد بعض الثوابت التي تبنى عليها مفاهيم الثقافة والمثقف والدور المنوط بهما، وكيف تعممت هذه المفاهيم وصارت أشبه بالثوابت دون أن تخضع "لنظرة المثقف النقدية".

من هذه الثوابت وأهمها، وهي مستبطنة ومعلنة في الخطاب الثقافي

---

(١)بتصرف عن: داريوس شايغان، النفس المبتورة، ص ٦٨-٧٠.

العربي والإسلامي الحديث، تلك القناعة المطلقة بحتمية الحداثة الغربية، وأن التاريخ يسير باتجاه نقطة واحدة هي النموذج الغربي الحداثي الذي ليس وراءه إلا نهاية التاريخ كما عبر عن ذلك فوكوياما.

الْمُسَلَّمَةُ الأخرى هي أن الدين إيديولوجية ماضية انتهى أجلها ومضت مدة صلاحيتها.

الْمُسَلَّمَةُ الثالثة هي أن هذا المثقف المسلم، لكي يكون مثقفاً، يجب ألّا ينتمي فكرياً إلى ثقافته الإسلامية، بل إلى ثقافة أخرى لا تسمى غربية، إنما يقال لها حداثية أو إنسانية أو عالمية. إن المثقف يبدو وكأنه حالة عالمية أو شريحة فوقية متعالية على شروط المكان والزمان.

القضية الأخرى، هي أن المثقف المنتمي (العضوي) إن صحت التسمية، ليس مثقفاً بالمعنى الحقيقي، إنه ممثل نخبة قد مضى عليها الزمان وانقضت.

إن نقل هذا التعارض في الأسماء ليكون تعارضاً غير قابل للزوال على مستوى الواقع هو أمر غير صحيح. لقد نشأ المثقف بوصفه مصطلحاً وشريحةً اجتماعية في سياقات ثقافية فرضتها الحداثة الغربية، لكن هذا لا يمنع من أن يكون هذا المثقف مثقفاً منتمياً معبراً عن هويته الثقافية والتاريخية. إن التعارض الذي ذكرناه ليس قدراً وحتماً مفروضاً.

إن السمات التي يُحدّ بها المثقف من كونه غير منتمٍ ومنعزلاً عن بيئته ومتمرداً وغير ذلك من الأوصاف، تؤهله ليكون عامل هدم وتقويض لا عامل بناء، فكل ما سوى الحداثة لا يستحق الوجود، ومن ثمَّ فقد تحول المثقف في المجتمعات الإسلامية إلى عميل (Agent)؛ إنما ليس عميلاً للفئات الاجتماعية والسياسية المسيطرة في مجتمعه، كما لم يرده سارتر في تعريفه للمثقف، إنما هو عميل للحداثة وكائن مستتبع ثقافياً وسياسياً، أو على الأقل مستتبع ثقافياً وفكرياً؛ وقلقٌ سياسياً. وهذا هو

حال المثقف العربي الذي يلعن الغرب سياسياً ويرفض عدواناته المتكررة على العالم الإسلامي، لكنه في الوقت نفسه يتعبد لهُ فكرياً.

١٠- المثقف العربي وسؤال الهوية

سؤال الهوية بالنسبة إلى الثقافة أمر في غاية الأهمية، بل ونستطيع القول، كما رأينا من خلال تعريفنا للثقافة، إن هناك ترابطاً بين معنى الثقافة والهوية؛ فالثقافة هي هوية ومن دون هوية ليس ثمَّة ثقافة.

الهوية مرجعيةُ التعريف الأساسية، وهي الجواب العميق للسؤال التالي: من أنت؟ هذا مستوى أول من مستويات الهوية.

و الهوية، هي مطابقة الشيء لذاته، وقد اشتق العرب اسم الهوية من الضمير "هو" كمصطلح فلسفي يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه، وقد أوردوا مجموعة من التعريفات للدلالة على هذا المعنى. يقول الفارابي: "هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كلٌّ واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك"[١].

أما الجرجاني فهو يميز في كتابه (التعريفات) بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: "الأمر المتعقل، من حيث أنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له؛ ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ؛ مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث؛ جوهراً"[٢]. فالهوية بهذا المعنى هي أحد أوجه الوجود

---

(١)انظر: الفارابي، التعليقات، حققه وقدم له د. جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ص ٦٢.

(٢)الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٣، ص ١٦٠.

ومحمولاته المتعددة كالماهية والذات والحقيقة، منظوراً له من زاوية تمايزه عن الأغيار.

ويضيف أبو البقاء الكفوي في كلياته قائلاً: "ما به الشيء هو هو يسمى ماهية إذا كان كلياً كماهية الإنسان، وهوية إذا كان جزئياً، كحقيقة زيد"[١].

وهكذا، وتبعاً للتعريفات الواردة، " يمكن أن نقرر إذن أن معنى (الهوية) في الاصطلاح الفلسفي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره"[٢]، وكذلك تشير هذه التعريفات إلى الطبيعة الثابتة نسبياً لمكونات الهوية، والتي يترتب على تغيرها حتماً، تغير في الماهية. وبذلك لا يختلف المعنى اللغوي لكلمة هوية في الاستخدام المعاصر كثيراً عن هذا المعنى لكونه ترجمة لكلمة Identity، Identite والتي تعني مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله. هذا هو المستوى الثاني لمفهوم الهوية.

المستوى الثالث لمفهوم الهوية، كما نراه عند الجرجاني: " الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق"[٣] أو كما عبر عنه أبو البقاء الكفوي: " ثم الأحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود المستلزم للقدم والبقاء"[٤].

---

(١)أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، ط٢، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٢، ص ٨١.

(٢)الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد أول، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ٨٢١.

(٣)الجرجاني، مصدر سابق، ص ٢٠١.

(٤)أبو البقاء الكفوي، مصدر سابق، ص٨١.

يستوقفنا المستوى الثالث من مستويات الهوية كما هو عند الفلاسفة العرب، هذا المستوى الذي يقدم الهوية على أنها حالة من الكمون تتولد عنها مصادر التجلي المختلفة، وهذا المعنى وإن كان عند الفلاسفة العرب مرتبطاً بالإلهيات، لذلك كان الوحيد الذي ينطبق عليه اسم الهوية هو "واجب الوجود المستلزم للقدم والبقاء" والذي عنه يصدر الوجود بأكمله؛ لكننا ننتقل بهذا المعنى أو المستوى من مستويات الهوية إلى مادة بحثنا وهي الثقافة. فعلى المستوى الثقافي تمثل الهوية المستوى الأعمق من مكونات الوجود الثقافي، إنها مستوى المعنى والغاية، معنى الوجود الكلي ثم الوجود الإنساني وصولاً إلى الفردي، والغاية، غاية الوجود الكلي والوجود الفردي. فهذا المعنى هو الحقيقة الثقافية الأولى المشتملة على الوجود الثقافي اشتمال النواة على الشجرة، فمن هذا الفهم للغاية والمعنى تنبثق منظومات القيم. ومن منظومات القيم تنبثق المؤسسات الاجتماعية والفكرية والسياسية وغيرها. وهكذا فالهوية هي الحقيقة المولدة المنجبة للأفكار والنظم المختلفة. هذه هي حقيقة الهوية بالنسبة إلى الثقافة، وهذه هي أهميتها، ومن الواضح أنه لا وجود لثقافة أصلية من دون هوية.

لا ينظر المثقفون العرب الحداثيون ونظراؤهم من المسلمين إلى الهوية بهذا المعنى، ذلك أن انتماءهم الفكري الحداثي وانحيازهم الثقافي إلى الغرب يجعلهم يرون في الهوية حجر عثرة في طريق مشروعهم التغريبي (وقد أطلقت عليه أسماء مختلفة: تنويري، تقدميّ، علماني، تجديدي، نهضوي، ثوري، إصلاحي..إلخ).

إن الهوية والحديث عن الهوية هاجس مرضي يراود خيال ثقافة مريضة، إنها - تبعاً لتعبيرات داريوس شايغان - حالة من " الشيزوفرانيا الإبستمولوجية "، إنها وهم كما يشير عنوان كتابه (أوهام الهوية)[1].

(١)داريوس شايغان، أوهام الهوية، لندن، دار الساقي، ١٩٩٣، ص ٨٨.

والهوية " مفهوم ذهني قبل أن تكون وجوداً محسوساً، وقد توصلت حلقة دراسية فرنسية حول هذا الموضوع إلى (أن الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لا يعني أن لها بحد ذاتها وجوداً فعلياً).. ويزداد هذا الهاجس (هاجس الهوية) أو ينبثق بكل أبعاده، في أوقات الأزمات والهزائم التي تمر على الجماعة (أمة أو دولة أو مجتمعاً أو غير ذلك) وخاصة عندما تعتقد هذه الجماعة أنها ذات إرث تاريخي معين، ودور عالمي ينبثق من ذلك الإرث التاريخي؛ وأن هذا الإرث وذاك الدور مهددان بهيمنة هوية أخرى وانتشار ثقافتها " [1].

لذلك يرى الكاتب هنا أن حالنا مع " هاجس الهوية" هو حال العجوز الذي قطع مرحلة الشباب لكنه يرفض الاعتراف بذلك، وهو يقوم بتناول العقاقير المقوية " لعلها تجعله قادراً على فعل ما يفعل الشباب، لكن لا يصلح العطار ما أفسد الدهر"[2].

ويسترسل المثقفون العرب الحداثيون في الحديث عن " هاجس الهوية" وبطلان هذا الهاجس، وكيف أن العولمة السريعة قد ألغت كل هذا الهذيان، وأنه ليس لدينا من خيارات سوى الدخول في هذه الثقافة العالمية؛ " فالرافضون للعولمة رفضاً مطلقاً باسم حماية الخصوصية الثقافية والهوية، مصيرهم الاندثار. والتاركون أنفسهم للموج يحملهم كيف شاء وأنى شاء، مصيرهم الاندثار أيضاً. الحل يكمن في " الوعي " بمعنى العولمة والاندماج فيها بمثل هذا الوعي، دون الغرق في جدل حول فرعيات سلوكية لا تمس الجوهر" [3].

---

(١)تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ٨٨.

(٢)تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ٩٠.

(٣)تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ٢٣.

هذه لمحة عامة عن الثقافة عموماً وعن الثقافة العربية والمثقف العربي خصوصاً، لكن كيف نشأت هذه الثقافة وكيف وصلت إلى ما وصلت إليه؟

هذا ما سنسعى للإجابة عنه. لكن قبل ذلك فلنلخّص أهم الأفكار التي وصلنا إليها والتي سنحتاج إليها في تطوير منظورنا لمسألة البحث.

١١- خلاصة

الثقافة مفهوم واسع الدلالة قابل للاستخدام المتعدد الأغراض، وهذا مرتبط بطبيعة محتواه الدلالي الواسع المرتبط بعديدٍ من المظاهر الاجتماعية. لكننا نرى أن معنى الثقافة يمتد بين حدين، الحد الأعلى يلامس مستوى المفاهيم الوجودية الأولية أو المُؤسسة؛ والحد الأدنى هو مستوى الممارسة والفعل الثقافي اليومي، فيما بين هذين الحدين تمتد معاني متعددة ومترابطة كاللغة والتراث والقيم والتقاليد وأنماط الحياة وغيرها.

- الثقافة العالمة التي هي موضوع بحثنا، تمثل الواجهة المتقدمة لأي ثقافة اجتماعية على العموم، وهي مرتبطة بها وإن تباينت معها جزئياً بحكم كونها ساحة المتغيرات والمستجدات والتفاعلات الدائمة.

- إن انفصال وانقطاع الثقافة العالمة عن الثقافة الاجتماعية هي ظاهرة حديثة مرتبطة بالنموذج الحداثي الغربي وامتداداته.

- إن انفصال الثقافة العالمة عن الثقافة الاجتماعية مرتبط كذلك بولادة شريحة جديدة هي شريحة المثقفين التي احتلت مكانة ودور النخبة الفكرية. وقد أسمينا هذا المثقف بالمثقف اللاعضوي.

- إن انفصال المثقف اللاعضوي عن مجتمعه ليس قدراً حتمياً، إنما هو أيضاً من متناقضات ثقافة الحداثة.

- يمثل مفهوم الثقافة المتكاملة مفهوماً مركزياً مرجعياً بالنسبة إلينا؛ نحتكم إليه عند قياس أي فاعلية ثقافية، فالثقافة الإسلامية العربية المتكاملة هي ما أنتجته تجربتنا الحياتية المتعددة الأوجه والمجالات والتي صقلتها ١٤٠٠ سنة من التجارب التاريخية الحية؛ فوصلت إلينا بشموليتها وتكاملها وانسجامها على المستويات الأربعة التي تحدثنا عنها في تعريفنا للثقافة.

- يقابل مفهوم الثقافة المتكاملة، مفهوم الثقافة الانقطاعية التي تنطلق من فلسفة الانقطاع وإعادة البناء والتأسيس، وسواء كان هذا الانقطاع كلياً أو جزئياً فهو انتقاص من تكاملية وشمولية الثقافة العربية الإسلامية.

ثانياً: الزمان في بنية الثقافة العربية

١- ميلاد الثقافة الحديثة: مكونات اللحظة التاريخية ودلالاتها

إن دراسة الفكر العربي الحديث تستدعي أن نحلل، على المستويات كافة، اللحظة التاريخية لنشأة هذا الفكر، وما حملته هذه اللحظة التاريخية من ملابسات وما فرضته من مقدمات أساسية ومسلمات فكرية أنتجت ثقافتنا العربية المعاصرة، بل وأنتجت واقعنا المعاصر؛ إذا ما اتفقنا أن ثقافة الناس هي التي تحدد توجهاتهم العملية؛ وهي التي تحدد شكل المجتمع وأنماطه المعرفية والسلوكية والقيمية والنفسية.

تكاد كل المصادر العربية التي أرّخت للفكر العربي الحديث، تجزم بأن عام ١٧٩٨م هو الحد الفاصل بين زمنين وبين عالمين، عالم قد أخذ بالأفول والانحلال والاندثار، أطلق عليه اسم " عهد الانحطاط "، وعالم قد بدأ يبزغ ويتكون ويزدهر (فكرياً ومعرفياً، إن لم يكن سياسياً) هو " عصر النهضة ".

ويتفق المؤرخون والباحثون على أن عصر النهضة هو العصر الذي يمتد منذ العام ١٧٩٨م؛ وهو العام الذي يؤرخ للحملة الفرنسية على مصر حتى عام ١٩١٤م، وهو العام الذي يؤرخ لبداية الحرب العالمية الأولى. أما فيما بعد عام ١٩١٤م فتختلف الأسماء، فهناك من يسمي المرحلة التالية باسم مرحلة الاستعمار الأوربي المباشر، وهناك من يسميها مرحلة مابين الحربين، وهناك من يقول: إنها مرحلة تبلور المشاريع الإيديولوجية المختلفة. ثم تأتي مرحلة الاستقلال وبناء الدولة الوطنية، أو مرحلة الثورة التي أعقبت النهضة، ثم ربما بعد ذلك أزمة الدولة الوطنية وسقوط المشاريع الإيديولوجية..إلخ من أسماء وأوصاف مختلفة.

بالنسبة إلينا فإننا لا نرى مراحل مختلفة ولا نؤرخ لأحداث ومحطات تاريخية، بل نرى نسقاً معرفياً وثقافياً واحداً مستمراً ومهيمناً منذ عام ١٧٩٨م؛ إذ تم إرساء المقدمات الأولى لهذا النسق الثقافي، وما زالت الآثار والنتائج المترتبة على ذلك مستمرة في حياتنا العربية إلى يومنا هذا.

لقد تم التعارف على تسمية هذه اللحظة الفارقة باسم "عصر النهضة". لكن سؤالاً يلمع في ذهن كل من يمتلك ولو حدّاً أدنى من العقلية النقدية، كيف يمكن لحملة استعمارية أسست لحملات بعدها، خضع العالم العربي نتيجتها إلى احتلال عسكري مباشر، كيف يمكن لمثل هذه الحملة أن تكون سبباً في بداية " نهضة " أو في التأسيس لهذه "النهضة"؟

لو رجعنا إلى أي مرجع من المراجع التي تتحدث عن هذه النهضة ومقدماتها وأسبابها فإننا سنجد شيئاً من هذا القبيل:

* **عوامل النهضة الفكرية عند العرب في القرن التاسع عشر**[١]

(١)ننقل هذه العوامل باختصار مع بعض التعليقات، من كتاب: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩١٤م، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع ١٩٨٠، ص ٢٣- ٣٤.

اتسم القرن التاسع عشر، كما رأينا، بغزو عسكري للبلاد العربية، وحركة إصلاحية واسعة لم تشهدها من قبل، تمثلت في انفتاح مصر، في عهد أسرة محمد علي، على الحضارة الغربية، وفي ظهور حركة التنظيمات العثمانية، وما رافق ذلك من غزو ثقافي غربي ونهضة فكرية[1]، اتخذت اتجاهات عديدة في الدين والسياسة والاجتماع والعلم والأدب والفن. ويمكن إجمال العوامل التي ساعدت على تلك النهضة الفكرية في هذا القرن بما يلي:

١- الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م) فتحت الحملة الفرنسية على مصر أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة.....

٢- البعثات العلمية إلى أوربة: أسهم محمد علي باشا في النهضة العلمية التي ألقى الفرنسيون بذورها في مصر....

٣- الإرساليات التبشيرية في البلاد العربية.

٤- الطباعة: أنشئت المطبعة الأولى بلبنان في دير قزحيا سنة ١٦٠١م وتلتها مطبعة دير مار يوحنا بالشوير سنة ١٧٣٣م.... أما في مصر، فكانت أول مطبعة عربية دخلت البلاد مع الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م.

٥- الصحافة: ظهرت أول الصحف في مصر أثناء الاحتلال الفرنسي لها...

٦- الترجمة.

٧- الجمعيات العلمية: وكانت أولاها، الجمعية السورية و" جمعية الآداب والعلوم " التي أنشئت في بيروت سنة ١٨٤٧م بمساعي المبشرين

(١)التأكيد لنا، فنحن نرى ذلك التجاور الغريب بين مفهومين يجب أن يكونا - منطقياً- مختلفين، لكنهما يردانِ في السياق وكأنهما مترادفان، بل ويمكن استبدال أحدهما بالآخر - ربما - دون أن يتأثر المعنى كثيراً.

الأمريكان.... أما الجمعيات العلمية والأدبية في مصر فقد أنشأها الفرنسيون المقيمون فيها.

٨- الاستشراق:... تولت الكنيسة الكاثوليكية العناية بالمؤلفات العربية تنشرها وتترجمها إلى اللاتينية... وأخذت الإرساليات التبشيرية في البلاد تنقل المؤلفات العربية إلى أوربة، فامتلأت بها مكتبات باريس ولايدن واكسفورد ولندن وبرلين وفيينا وروما»[١].

إن مثل هذا الكلام نجده مع بعض الاختلافات في معظم الكتب التي أرّخت للنهضة. لكننا لو نظرنا بتجرد ودون أية خلفيات أو آراء مسبقة لوجدنا أن ما يتم توصيفه لنا هو عملية غزو ثقافي قوي ومتزامن ومن عدة جهات، فكل العوامل المذكورة هي عوامل خارجية أو تمت بتحريض من عوامل خارجية. كما أنه من السهل ملاحظة المبالغة في إعطاء أدوار مهمة لعوامل ثانوية (الجمعيات العلمية مثلاً) قياساً إلى حجم التغيرات الكبرى التي حصلت في الثقافة العربية، وهنا نتساءل: كيف تحولت ظاهرةٌ بسيطة محدودة الأثر كهذه الجمعيات؛ إلى عوامل تاريخية ومحطات فكرية. وأيضاً يقودنا هذا التوصيف إلى السؤال المهم التالي: أين الثقافة العربية الإسلامية من كل ما يجري؟ وهل كانت قد ماتت واندثرت في عهود الانحطاط، كما يروج بعضهم؟ أم إن السياقات التاريخية أبرزت لنا جانباً واحداً فقط من جوانب الحراك الثقافي والتاريخي؟

الحقيقة أن الثقافة العربية الإسلامية لم تمت، وقد بقيت موجودة بقوة؛ لكنها غُيبت وأُغفلت وتم تجاهلها. لقد مثلت اللحظة التاريخية لبداية

(١)لا أدري كيف يمكن أن تمتلئ المكتبات الغربية بالكتب العربية، فيكون ذلك عاملاً من عوامل نهضة العرب ومؤشراً على هذه النهضة. هكذا ورد الأمر عند الأب لويس شيخو في كتابه (الآداب العربية في القرن التاسع عشر) ١/٧-١٠.. وهكذا نقل المؤلف الأمر دون أي محاولة للنقد.

"النهضة" انكساراً حاداً في الوعي، أخرج الثقافة العربية من سياقاتها وزج بها في سياقات تاريخية معرفية مختلفة. إن لحظة ولادة الثقافة العربية "النهضوية" هي على المستوى المعرفي والتاريخي والثقافي، لحظة انقطاع ثقافي بين زمنين، الماضي الذي ينتمي إلى زمن ثقافي أخذ بالأفول، و"النهضة" التي تؤسس لزمن ثقافي جديد. وقد عبرت هذه الثنائية المصطنعة والحادة "الانحطاط والنهضة" عن تمزق حاد بين زمنين، تمزق وانقطاع لا يزال مستمراً بنسبة أو بأخرى في ثقافتنا العربية إلى يومنا هذا.

وإذا كانت العوامل (عوامل النهضة ومسبباتها) التي تم ذكرها آنفاً هي العلامات التاريخية لهذا التمزق والانقلاب، فما هي حقيقة هذه الانقلاب على المستوى الفكري والتاريخي؟ بتعبير آخر، ما الذي تغير في الثقافة العربية وجعلها تنحو منحىً جديداً أسس لثقافة نوعية جديدة هي "الثقافة النهضوية"؟

لم يكن نابليون بونابرت ولا الجمعيات العلمية والأدبية، ولا المستشرقون ولا غيرهم مَن صنع هذا التغيير، لقد ساعد كل هؤلاء على توليد الشرط التاريخي والمعرفي لنشوء هذا التغير؛ ومن ثم أخذ هذا الشرط المعرفي في إفراز مفاعيله المختلفة بقوة التوليد الذاتي لا بقوة دفع خارجية[1].

إن الذي تغير في منظومة الفكر والثقافة العربية الإسلامية منذ عام ١٧٨٩م وعمل على تغير الثقافة العربية ودفعها في اتجاهات جديدة هو تغير نظام الزمان على المستوى التاريخي، وانعكاسات هذا التغير على

(١)يهمنا هنا أن نوضح العملية المعرفية والتغيرات الفكرية، بغض النظر عن دور الأفراد أو المؤسسات ودرجة مشاركتها في هذه العملية، أو كونها شاركت عن وعي وبقصد أم من دون وعي.

بلورة زمن ثقافي جديد له سمات نوعية جديدة، أسست للحظة الانقطاع وإعادة التأسيس، وأطلقت زمن الثقافة العربية الحديثة التي أنتجت كل ما نراه اليوم في حياتنا الثقافية المعاصرة من مظاهر.

لكي نوضح حقيقة هذا الانقلاب الفكري، يجب أن نوضح ما نعنيه بالزمن الثقافي العربي وتحولاته في " عصر النهضة".

٢- الزمان في بنية الثقافة العربية الإسلامية

يشكل الزمان واحداً من الأسئلة الكبرى في كل المنظومات الفلسفية والفكرية منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا، وقد اعتنت شتى الفلسفات والنظم الفكرية بمكون الزمان كأحد المكونات المعرفية، وقد اعتبر الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانت" الزمان أحد المكونات القبلية للمعرفة. وإذا كانت نظرية (كانت) في المعرفة قابلة للنقاش، فإن ما لا يناقش فيه أحد هو أن الفهم الذي تتخذه حضارة من الحضارات للزمان يتحول إلى مكون هام من المكونات المحددة للرؤية الكونية الشمولية وتجلياتها في كل المظاهر الجزئية التي تنتجها هذه الحضارة.

لن نتحدث عن الزمان بوصفه مكوّناً للرؤية الوجودية للعالم. ولكننا سنتحدث عن علاقة الزمان بالحقيقة وعن علاقة الزمان بالثقافة. أي إننا سنتحدث عن نسبة التاريخ والفهم التاريخي في توجيه السعي الثقافي.

تستمد الثقافة العربية حقائقها الكبرى من الدين الإسلامي الذي يمثل الحاضنة المعرفية للتاريخ والحضارة العربية الإسلامية. ومعنى هذه العلاقة بين الثقافة العربية والدين الإسلامي أن نواة البنية المكونة للثقافة العربية المتمثلة في فهمها الوجودي العام؛ مستمدة من الوحي أو التنزيل أساساً، على اعتبار أن القرآن والسنة النبوية هما مصدران أساسيان للثوابت الإسلامية ومن ثمّ للثقافة الإسلامية.

من هذا الفهم الوجودي تستمد الثقافة العربية مستويات وجودها الأخرى، منظومات القيم، والمؤسسات المختلفة؛ وصولاً إلى الضوابط التي تحكم حركة الفعل الثقافي اليومي. ليست هذه العلاقة ميكانيكية، وقد يكون من الصعب تتبعها في تفاصيل الحياة، لكن نظرة متعمقة في أي تفصيل من تفاصيل الحياة تشير إلى ارتباطه المباشر أو غير المباشر بأحدِ مستويات التجلي الثقافي، لنعود به في النهاية إلى أصل من الأصول الثقافية الأساسية، التي ترتبط مباشرة بالمنظومة العقدية التي تعود بأصولها إلى مستوى مفارق أو ماورائي، أو إلى الوحي إن شئت. فلو سألت فلاحاً هرماً يصر على العمل في حقله، لم يعمل وهو بغنى عن شقاء العمل؟ لأجابك ربما بأن العمل عبادة؛ ولكان في جوابه نقلةٌ مباشرة إلى تصور مضمر للوجود، حتى لو لم يكن هو نفسه يستطيع أن يشرحه.

بهذا المعنى فإن الثقافة العربية تستمد حقائقها الكبرى من مستوى مفارق للتاريخ، هو الوحي، فالحقيقة تنتمي إلى عالم الأزل والأبدية، في حين أن التاريخ يمثل عالم الكون والفساد في قلب الزمان، كما الطبيعة هي عالم الكون والفساد في قلب المكان.

إن التاريخ هو عالم الصيرورة، أما الحقيقة فإنها صنو الثبات الدائم المرتبط بالكمال. فالحقائق الكلية هي حقائق العالم الماورائي، وأما الحقائق الجزئية النسبية فهي حقائق الزمان والمكان، وهي متغيرة كما هو الزمان والمكان. لكن الحياة بتفاصيلها الكثيرة مليئة بالنسبي والمتغير، فما هي قيمة وصدقية هذه الحقائق النسبية؟

إن الحقيقة النسبية تستمد قيمتها وصدقيتها من ارتباطها وصلتها بالحقائق الكلية الثابتة. وكلما ارتقينا من الأدنى إلى الأعلى ضاقت دائرة الحقائق وتكثفت؛ حتى تصل إلى حقيقة الوجود المفرد، وكلما انحدرنا من الأعلى إلى الأسفل اتسعت هذه الدائرة وتفرعت وانقسمت بانقسام

الكون المتجدد في الزمان والمكان. هذه هي رؤية الثقافة والفكر العربي للوجود والمعرفة، وهي مبثوثة في كل ثنايا التراث الفقهي والعلمي والتطبيقي الإسلامي؛ وهي تجد انعكاسها في جداول تقسيم العلوم التي هي ليست مجرد تصنيفات تعدادية للعلوم، بل تشتمل على رؤية كلية للوجود الطبيعي في ترابطه وتكامله؛ ثم في ارتباطه بأصوله الماورائية الأولى[١].

يستمد الإسلام والحضارة الإسلامية حقائقه الأولى المكونة من الوحي الذي هو قناة الحقائق المنزلة من عالم الثبات إلى عالم الصيرورة، ومن ثمَّ فإن حقائق الإسلام الجزئية والفرعية التاريخية والتطبيقية، تبقى حاملة لاسمها ولكونها حقائق ما دامت متصلة بحقائق الإسلام الكبرى، حقائق الوحي. أما إذا ما حادت عن هذه الصلة وفقدت هذا الرباط فإنها تكون عندئذ مجرد أباطيل لا سند لها ولا دليل في المنظور الإسلامي.

لا تخرج الحقائق العقلية عن هذا الإطار، فالعقل في المنظور الإسلامي لا يمكن أن يصدر عما يتعارض مع حقائق الوحي، إذا ما سار العقل تبعاً لمبادئه التي فطر عليها، فلن يصدر عنه في هذه الحالة إلا ما يؤكد حقائق الوحي.

هذا هو نظام الحقيقة في المنظور الإسلامي، هذا ما حاولت الحضارة الإسلامية أن تحققه، وهذا هو الزمان الذي عبرت عنه في بنيتها الفكرية والثقافية كما تجلت في التاريخ.

---

(١)حول المحتوى الفلسفي لتقسيم العلوم، انظر بحثنا المنشور في المؤتمر الرابع للجمعية الأردنية لتاريخ العلوم، تصنيف العلوم عند العرب المسلمين والتصنيفات الغربية الحديثة، المنهج والدلالات الفلسفية" ، الأردن، الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم، ٢٠٠٤، ص ٢٢٧-٢٤٥.

ارتبطت ولادة الثقافة العربية الحديثة بتغير حاد في فهم الزمان والحركة التاريخية، ولعل هذا التغير هو أهم متغيرات الثقافة العربية الحديثة التي فتحت الباب أمام رؤية جديدة للأشياء...

إن هذا التغير الحاد في فهم الزمان لم يكن نتيجة لعمليات مراجعة وإعادة تقويم داخلية، إنما تم إدخاله ساحة الوعي العربي عبر عملية جراحية سريعة تمت في ظروف الاصطدام الحضاري الحاد الذي حصل في القرن التاسع عشر بين الغرب والعالم الإسلامي .لقد تم إدخال مفهوم الزمن التقدمي إلى بنية الوعي العربي الإسلامي، وقد تكفل هذا المفهوم بالباقي وأسس لثورته المعرفية على نظام الزمان الإسلامي الذي يربط الحقيقة بما هو فوق التاريخ، بعالم الكمال والثبات.

٣- مفهوم التقدم

هيمنت فكرة التقدم الإنساني على العلوم التاريخية والفلسفية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر في أوربة؛ وقد آمن بها المفكرون الفرنسيون كوندورسيه، وديدرو، ودولباخ، وفوليتير، وطورها دركهايم، وستيوارت ميل، وسبنسر، وأوغسط كونت، وهيغل، وماركس. باختصار فقد كانت التقدمية هي الفكرة المهيمنة على القرن التاسع عشر في أوربة. وقد غيرت هذه الفكرة نظام الحقائق في الثقافة الغربية، وجعلت منها قضية مركبة تتكامل عناصرها عبر الحركة التاريخية ذاتها؛ وتتحقق كلياً في مفهوم غير محدد ومفتوح الآفاق، هو المستقبل.

وإن أفضل تعريف يمكن أن نسوقه للتقدمية هو التالي: "نظرية تتضمن تركيباً للماضي ونبوءة عن المستقبل، إنها قائمة على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء في اتجاه محمود ومرغوب فيه، ويستنتج أن هذا التقدم سوف يستمر إلى أمد غير محدود، وتشير الفكرة إلى أن وضعاً من

السعادة العامة سيتم التمتع به في آخر الأمر باعتباره قضية العمل العظيم للأرض"[1].

إن هذا التعريف الذي قدمه ج. ب. بيري في كتابه (فكرة التقدم) يتضمن، وكما يشير هو نفسه، القضايا التالية:

إن فكرة التقدم تنتمي إلى نظام الأفكار نفسه الذي تنتمي إليه العناية الإلهية والخلود الشخصي، أي إنها فكرة إيمانية، وهي في الحقيقة ليست سوى استبدال لفكرة العناية الإلهية، ففي حين كانت الحياة الإنسانية تسير وفقاً لمبدأ العناية والإرادة الإلهية أصبحت تسير وفقاً لمبدأ آخر هو قانون التقدم.

إن فكرة التقدم هي نظرية، أي بناء ذهني قائم على إعادة تركيب الماضي وتضمينه قانونية لحركة التاريخ تجعلنا قادرين على تصور المستقبل أو التنبؤ به. وفي هذا المعنى عنصران؛ أحدهما هو الحركة إلى الأمام والثاني هو معيار أو قيمة مرتبطة بهذه الحركة، فالأمام هنا هو الأفضل والأكمل. ولكي يكون الأمام كذلك، لا بد من افتراض غاية أو هدف نهائي للحركة؛ هو نموذج الكمال الذي يشكل معياراً تقاس به الأشياء وتنسب إليه.

إن المبدأ الإلهي بوصفه محرّكاً للتاريخ يفترض غاية تصل إليها هذه الحركة، وهكذا فإن حركة التقدم والتطور الإنساني بحاجة أيضاً إلى غاية تسعى إليها، غاية تحقق (وضعاً من السعادة العامة باعتباره قضية العمل العظيم للأرض)، وهذه الغاية كما يراها التقدميون هي الفردوس أيضاً كما هو الحال عند أصحاب المبدأ الإلهي، ولكنه الفردوس الأرضي الذي سيحققه الإنسان؛ لا الفردوس السماوي الذي صنعه الله، وليس

---

(١)ج. ب. بيري، فكرة التقدم. تر: عارف حذيفة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٨، ص ٣٦.

مهماً بعد ذلك كيف ندعو هذا الفردوس الأرضي، فقد يكون جزيرة توماس مور (يوتوبيا) أو شيوعية كارل ماركس أو غيرها، إنها جميعاً تسميات مختلفة للفردوس الأرضي.

و بشكل عام فإذا ما استبدلنا بمبدأ العناية الإلهية أو الإرادة الإلهية مبدأ الحركة الصاعدة إلى الأعلى والأمام. وإذا ما استبدلنا بيوم القيامة الزمن اللامنتهي، أو على الأقل، الزمن الذي يصنع تفاصيله وعلاماته الفارقةَ الإنسانُ. وإذا ما استبدلنا بالفردوس السماوي الفردوسَ الأرضي نكون قد حصلنا على فكرة التقدم وأحطنا بكل معانيها.

إن نهاية الزمان كما تصوره لنا المعتقدات الدينية، تعني مباشرة إقرار الإرادة الإلهية كمقرر ومتصرف في الحياة الإنسانية، وهذه قضية لا يتقبلها المنطق التقدمي، لأنها ببساطة ستفتح المجال واسعاً أمام مراجعة قاسية لن تقف عند الرجوع عن التقدمية وإنكارها، بل ستقود إلى إنكار ونفي ركائز الفكر الحديث كافة، لأن الفكر الحديث برمته قائم على أساس إنكار العناية الإلهية ورفض المبدأ الإلهي على أنه مبدأ أول للوجود. إن استمرارية الزمن شرط ضروري من شروط التقدم، ذلك لأن الفكرة التقدمية ستفقد قيمتها إذا ما افترضنا أن الزمن الذي تتصرف به الإنسانية سيبلغ حده الأقصى في فترة قريبة.

تعود فكرة التقدم في نشأتها إلى القرن الثامن عشر، ويعود للفرنسي جان أنطوان كوندرسيه (١٧٤٣-١٧٩٤م) بلورة هذا المفهوم وإدراجه في إطار المنظومة الفكرية الغربية الحديثة. لقد تحدث كوندورسيه عن عشر مراحل تاريخية للتقدم؛ المراحل الثلاث الأولى تشكل المجتمعات البدائية فالعصر الرعوي ثم العصر الزراعي، وتنتهي باختراع الكتابة الأبجدية في اليونان. المرحلة الرابعة تسعُ التاريخ الإغريقي حتى تقسيم العلوم في عصر أرسطو. أما المرحلة الخامسة فهي مرحلة الحكم الروماني

إذ تتقدم المعرفة، لكنها ما تلبث أن تخبو تحت عسف الحكم الروماني. المرحلة السادسة هي العصور الوسطى المظلمة التي تنتهي بنهاية الحملات الصليبية. أما المرحلة السابعة فتتمثل في تهيئة عقل الإنسان ما قبل النهضة وإعداده للثورة على التحجر والجمود. المرحلة الثامنة هي ما نطلق عليه اليوم اسم عصر النهضة منذ اختراع الطباعة حتى ديكارت، الذي أسس بثورته العقلية للمرحلة التاسعة التي تنتهي بولادة الجمهورية الفرنسية. المرحلة العاشرة لا يسميها كوندرسيه ولكنه يترك للمستقبل القريب تحديد معالمها التي لن تخرج عن حدود الرؤية الليبرالية العامة[(١)].

إن القيمة العلمية والتاريخية لهذا التقسيم الذي وضعه كوندرسيه، لا تكمن في صحته أو عدم صحته، فهو من دون شك ساذج ويحمل سمات عصره في فهم التاريخ،إن أهميته تكمن في أنه صنع انقلاباً في رؤية الزمان والتاريخ كانت معالمه العامة قد بدأت ترتسم منذ بداية عصر النهضة، وجوهر هذا الانقلاب هو التخلي كلياً عن الرؤية الدينية- المسيحية- للزمان والتأسيس للزمان التقدمي الصاعد.

هذه الرؤية التاريخية نجدها بعد ذلك واضحة أو مستبطنة في كل النتاج الفكري الغربي الحداثي، حيث تحولت هذه الفكرة إلى مكون أساسي من مكونات الفكر الغربي. وقد عارض كثير من المفكرين تقسيم كوندرسيه للتاريخ؛ لكنهم لم يخرجوا عن حدود رؤيته للتاريخ، بل على العكس من ذلك قاموا بتأكيدها وتعزيزها.

من بين التقسيمات التي دخلت تاريخ الفكر الحديث، تقسيم الفرنسي أوغسط كونت والتقسيم الماركسي للتاريخ.

يذهب أوغسط كونت إلى أن البشرية قد مرت في تطورها بثلاث

---

(١)حول تقسيم كوندرسيه للتاريخ، انظر: ج.ب. بيري، فكرة التقدم. تر: عارف حذيفة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٨م، ص ١٩٨.

مراحل، المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية التي أسس لها كونت نفسه بتأسيسه للفلسفة الوضعية والعلم الوضعي والاجتماع الوضعي.

أما ماركس وإنجلز فقد قسما التاريخ الإنساني إلى خمس مراحل يقابلها خمس منظومات اقتصادية اجتماعية هي، المرحلة المشاعية، ومرحلة العبودية، والإقطاعية، فالرأسمالية، ثم يصل قطار التاريخ إلى محطته النهائية مع الشيوعية.

إن المفكرين التقدميين لم يضعوا فقط تصوراً للحركة التاريخية، بل وضعوا ما هو أعمق من ذلك، فالتقدم أولاً وأساساً هو حركة العقل في التاريخ، وإن ارتقاء التاريخ من مرحلة إلى أخرى هو نتيجة لارتقاء العقل في الوجود من مرحلة إلى أخرى. هكذا هو الأمر عند كوندرسيه في كتابه (مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنساني) فالتقدم هو تقدم للعقل، ومحطاته الأساسية هي اختراع الكتابة الأبجدية في اليونان، ثم تقسيم العلوم في عهد أرسطو، ثم تراجع الفكر في عصر الرومان (ولا ندري لماذا توقفت عجلة التقدم الكلية القدرة هنا)، ثم اختراع الطباعة وثورة العقل في عهد ديكارت. وديكارت هنا شخصية مركزية في لوحة التقدم العامة، بل هو كذلك بالنسبة إلى الفكر الغربي الحديث عموماً.

يبدو الأمر أشد وضوحاً مع كونت، إذ تمثل مراحل التقدم الثلاث مراحل تطور العقل وشروط المعرفة وطبيعة الأسئلة المطروحة في كل مرحلة، وهي تمثل كذلك نموذجاً لتطور وتصنيف العلوم .[١]

(١)انظر: أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، تر: نهاد رضا، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٢، ص ٣١٩-٣٣٠.

الاجتماعية مركب من مكونين، البنية التحتية وعمادها علاقات الإنتاج، والبنية الفوقية وهي نمط الوعي ومكوناته، وهي وإن كانت تابعة للبنية التحتية لكنها تتطور وتتقدم بتقدمه، وهكذا فحركة البنى الماركسية هي حركة مركبة دائرية لعلاقات الإنتاج وللعقل أو الوعي تبعاً للاصطلاح الماركسي.

إن هذا الفهم للتقدم على أنه تقدم للعقل، هو الذي أوجد الانطباع الساذج في عقل الإنسان الحديث بأننا كلما عدنا إلى الوراء، فإننا سنجد القدرات العقلية للبشر تتدنى، وسنجد معارفهم تتضاءل، وهذا ما أسس لاحقاً لمفهوم الإنسان البدائي ومفهوم الإنسان - القرد.

إن إنجاز مثل هذا التصور لحركة العقل والمعرفة لم يكن ممكناً قبل إنجاز فهم مختلف للعقل ذاته، بل إن مفهوم التقدم، بوصفه حركةً تاريخيةً، هو إلى حد كبير نتاج لمفهوم العقل الحديث كما بناه ديكارت. وهنا تأتي أهمية ديكارت بالنسبة إلى الفكر التقدمي وبالنسبة إلى فكر الغربي عموماً. فلكي يتقدم العقل أو الفكر يجب أن يكون منفصلاً عن الكون أو الوجود الكلي؛ ليصبح مرتبطاً بالإنسان الفرد. فالوجود سرمدي أو هو على الأقل سابق لوجود الإنسان، وإن افتراض أي نوع من الوعي المفارق سواء تمثل هذا الافتراض بالنظريات الفلسفية حول العقول المفارقة، أو بالرؤية الدينية المتمثلة بالوحي، أو بالعرفان، أو بأي نوع من العلاقة بين الوعي الإنساني وأي شكل من أشكال الوعي المفارق، يجعل من غير الممكن أن تعتمد حركة الوعي أو الفكر على حركة الإنسان الفرد أو الحركة الإنسانية، إن هذه الاعتمادية تتطلب وعياً وعقلاً فردياً ينمو مع الإنسان (الفرد أو النوع) كما تنمو باقي الأعضاء. إن العقلانية الفردية الديكارتية تجعل من العقل كائناً صغيراً ينمو في الزمان مع نمو الإنسان، وينضج مع نضجه، مستقلاً عن أي شكل من أشكال الوعي المفارق.

لقد حرر ديكارت العقل من كل ارتباطاته خارج الإنسان الفرد عندما قام برد العقل إلى مجرد التفكّر والشك في مستواه الفردي (أنا أفكر إذن أنا موجود Cogito Ergo Sum). إن " الكوجيتو " الديكارتي ينفي الوجود في عملية الشك المنهجي الأولى، ثم يعيد بناءه انطلاقاً من الأنا الفردية المفكرة، فيصبح الوجود تابعاً للفكر وكذلك التاريخ.

من جانب آخر، فإن الرؤية التاريخية التقدمية تتميز بمركزية غربية متأصلة، إن هذه المركزية ليست نتيجة للرؤية التقدمية، بل هي شرط ضروري لها. إن لوحة كوندرسيه التاريخية لتطور العقل البشري لن تستقيم لو أنه اضطر لأن يأخذ في اعتباره حضارات الهند والصين والشرق الأدنى، بل هي لن تستقيم لو أنه أخذ في اعتباره الحضارة الإسلامية المستمرة في الوجود. ولهذا نرى هيغل في تأريخه للفكر لا ينظر لفلسفات الشرق بشكل عام، إلا على أنها تلونات وتموجات طفيفة على صفحة الفكر الغربي الذي" يستحق وحده أن يسمى فكراً عقلانياً وفلسفةً ". ومن ثمَّ فإن المركزية الغربية ليست تعبيراً عن وجهة نظر متطرفة في الحضارة الغربية، إنما هي مكون أساسي من مكونات رؤيتها للعالم.

القضية الأخرى المهمة، هي أن الرؤية التقدمية تعطي للزمن قيمة معيارية حاكمة متسلطة على الفكر، فالحقيقة والصواب والجيد والأجود هو ما سينجلي عنه الزمان وما سيتمخض عنه التاريخ. في حين تنتقل كل مكونات التاريخ لتتقاسم الخيرية والأفضلية والحسن تبعاً لتموضعها على سلم درجات التقدم. هذا ما تقرره عقيدة التقدم، وهي إن لم تقرره علناً وصراحة (لأنه أمر أسخف من أن يصرح به) فإنها تستبطنه ضمناً وتغرسه في البنية النفسية والمعرفية للرؤية التقدمية. إن أي فرد من رعاع أوربة في القرن الثامن عشر، لم يكن ليراوده أدنى شك في خيرية الحضارة الأوربية وتفوقها الحضاري والأخلاقي والمعرفي على أي من الحضارات القديمة

البائدة، أو المستمرة في بعض القارات البعيدة، ولم يكن يساوره أي شك في أحقية الإنسان الأوربي في أن يبيد شعوباً بأكملها ويدمر حضارات كاملة ويمحوها من الوجود، دون أن يطرف له جفن، بل وقد كان يعبر عن قناعة حقيقية في أن فعله هذا هو خدمة للتقدم الإنساني وللحضارة، فيكتسب هذا الفعل الشنيع بعداً أخلاقياً.

لقد انتهت فكرة التقدم في الغرب من كونها فكرة مهيمنة يعتقد بها الغربيون ويؤمن بها المفكرون مع نهاية القرن التاسع عشر، وقد جاءت الحروب الكونية الكبرى في القرن العشرين لتقضي نهائياً على هذه الفكرة المتفائلة الوردية، وقد تعرضت هذه الفكرة لنقد وتفكيك من قبل مفكري ما بعد الحداثة[1]. لكن عالم الأفكار يمتلك خصوصية غريبة وهي أن الفكرة تستمر في الوجود بقوة هي أشبه ما تكون بقانون العطالة في الفيزياء (السير بقوة الدفعة الأولى) خاصة إذا لم يُستبدلْ بهذه الفكرة غيرها ولم يملأ الفراغ الحاصل بسقوطها. هذا هو الحال مع التقدمية؛ وهذا هو الحال أيضاً مع الفكرة المادية، فقد سقطت المادية فلسفياً في الغرب لكن حضورها الفعلي لا يزال ملموساً بل وقوياً في كل مظاهر الحياة.

٤- التقدمية في الثقافة العربية الحديثة

بخلاف المادية، فقد انتقلت هذه الفكرة إلى الثقافة العربية الحديثة بيسر وسهولة، ذلك أنها ظاهرياً لا تتعارض بشكل فج مع المعتقدات الدينية كما هو حال المادية (مع أنها كذلك في الحقيقة؛ فالتقدمية هي المادية التاريخية كما عبر عن ذلك الماركسيون) خاصة إذا ما تم تقديمها

(١)من أبرز المفكرين الغربيين الذين توقفوا أمام فكرة التقدم وتناقضاتها في النصف الثاني للقرن العشرين أرنولد جيهلن. انظر: جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٨، ص ٩ وما يليها، وص ١١٥ وما يليها.

بشكل مشوه وسطحي في إطار وردي شعاراتي منمق كما حصل في الثقافة العربية.

لقد لاحظ عديد من الباحثين في الفكر العربي الحديث هذه القضية، أي هيمنة الفكرة التقدمية على الفكر العربي الحديث، وعبر كل منهم عن هذا الأمر بطريقته الخاصة. فقد كتب ألبرت حوراني يصف جيل المثقفين من أبناء عصر النهضة بقوله: إنهم "تأثروا بنمط التفكير الذي عبر عنه كل من كونت، ورينان، ومل، وسبنسر، ودركهايم، الذين ذهبوا إلى أن المجتمع البشري متجه، بحكم سنة التقدم الذي لا يعكس ولا يقاوم، نحو طور مثالي يتميز بسيطرة العقل، واتساع أفق الحرية الفردية وازدياد التخصص والتشابك"[(١)].

ويرى الدكتور فهمي جدعان أن قضية التقدم أو الترقي هي أهم القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث وأخطرها، وهي إن بدت أول وهلة واحدة من القضايا الكثيرة التي يحفل بها الفكر العربي الحديث، فهي في حقيقة الأمر " المسألة الوحيدة التي تستقطب تجليات الفكر العربي الحديث كافةً؛ وتثوي وراء جلّ الفاعلياتِ النظرية والعملية التي حملت المثقفين العرب، على تباين مواردهم ومقاصدهم، على أن يسهموا في عمليات الهدم والبناء في العالم العربي الحديث"[(٢)].

ويشير الدكتور جدعان إلى أن مفهوم التقدم كان يعبر عنه بكلمات مختلفة كالترقي والتمدن والتطور والتحضر، لكنه كان دائماً هو المقصود، ويذهب كذلك إلى أننا نستطيع استبدال مفهوم " النهضة " بمفهوم" التقدم

(١)ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت، دار النهار، ط٤، ١٩٨٦، ص ٢٠٢.

(٢)فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨١، ص ٥.

والترقي" اللذين " وردا في كتابات هؤلاء المفكرين - مفكري عصر النهضة - أكثر بكثير من ورودِ مصطلح النهضة" [١].

نستطيع أن نجد معنى "التقدم" بمحتواه الفلسفي والتاريخي خلف مفهوم السنن في منظومة محمد عبده الاصطلاحية، فمفهوم السنن، القرآني الأصل، يمتلئ بمضامين جديدة تجعل منه مرادفاً لمفهوم التقدم.

وقد تداخل مفهوم التقدم مع مفهوم التطورية - داروين وسبنسر - ولقي بعض الرواج في الثقافة العربية مع البدايات الأولى للفكر النهضوي.

مع الوقت تحولت الفكرة التقدمية في سياق الفكر الحداثي العربي إلى منظومة فلسفية حضارية. وقد تبلورت كمفهوم نظري مركزي يقوم على أساسه مشروع النهضة الحضارية، وقد عبر المفكر القومي قسطنطين زريق عن هذا التصور أفضل تعبير.

يوصّف زريق الواقع العربي فيراه واقعاً متخلفاً من كل النواحي، وهو يعرّف التخلف بمعناه الشمولي على أنه عكس التحضر [٢]، وأما مفهوم التحضر فهو يطابقه مع مفهوم التقدم؛ " إن مفهومنا للتقدم لا يختلف أساساً عن مفهوم التحضر، فالظاهرتان هما عندنا وجهان لحقيقة واحدة، ذلك أن كل تحضر ينطوي في نظرنا على تقدم عن وضع سابق، وبالعكس إن كل تقدم يؤدي إلى مزيد من التحضر" [٣].

إن هذه الفقرة، من دراسة متخصصة قام بها زريق لمفهوم الحضارة،

---

(١)فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص ١٥ : ونحن نتفق مع الدكتور فهمي جدعان في مركزية الفكرة التقدمية بالنسبة إلى الفكر العربي الحديث، لكننا نختلف معه في المعالجة والتقويم.

(٢)انظر: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ط٢، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١، ص ٣٨٩.

(٣)انظر: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٢٩٣.

توضح ذلك البعد المعياري الذي تحمله فكرة التقدم، إذ نرى أن كل تقدم - كل حركة إلى الأمام - تحمل حتماً في طياتها تحضراً، ألا يفسر هذا الأمر ذلك الإيمان الأعمى بالغرب لأنه في نظر المثقفين العرب نموذج المستقبل، ويفسر في ذات الوقت الضيق الشديد الذي يبدونه تجاه الماضي والرغبة بالانعتاق منه والتخلص من تبعاته بطريقة عبثية نزقة أحياناً، والقفز في المستقبل بعيون مغمضة. فالمستقبل أياً كان هو التحضر وهو الفضيلة وهو الخير المحض. والحداثة الغربية - التي هي الصورة المتجسدة للمستقبل - هي حضن الأم الحنون، ولا يهم كثيراً أن هذا الحضن ينفث من جحيمه علينا نيران الاستعمار الناهب للخيرات والمقسم المبدد للقوى؛ والمثير للنعرات التدميرية المختلفة. لقد أنتجت هذه السمة المعيارية للتقدم ما يمكن أن نسميه بالنظرة التعبدية للزمن.

في حوار بين محمود محمد شاكر المفكر العربي، المعروف بحبه للتراث وعمق معارفه فيه، وسلامة موسى أحد أبرز دعاة التقدم والتغريب، نجد سلامة موسى يحتج ضد آراء محمود شاكر بأن يذكره: "بأننا نعيش في القرن العشرين وفي الأربعينات منه"؛ فيستغرب محمود شاكر هذه الملاحظة ثم ينفذ بفطرته السليمة ونظرته العميقة الثاقبة إلى لب الموضوع ويجيب بكلام رزين عميق فيقول: "إن من أخطر التيارات الفكرية التي تهاوى فيها أكثر كتّاب القرن الماضي، والمخضرمون من كتّاب القرن العشرين اعترافهم بالقرن العشرين اعترافاً (تعبدياً) يكاد يكون إيماناً وعقيدة... الزمن لا يكون علة في إنشاء الحضارة، وإنما تستجد الحضارة بالروح الإنسانية وبالإنسانية الروحية، وإنما الزمن وحده تبع للإنسان الحي، ولا يكون الإنسان تبعاً للزمن إلا حين تفقد الروح إنسانيتها العالية، وتفقد الإنسانية روحانيتها السامية. وترتد الحكمة والحضارة والتهذيب وجميع الفضائل إلى منزلة الغرائز الدنيا التي تصرف

العجماوات من الأحياء في سبيلها، وعلى سنتها، وبقانونها، ومن مدارجها النازلة إلى أغوار الحيوانية المفرطة"[١].

إن هذه النظرة التعبدية للزمن التي هي بدورها نتاج للفكرة التقدمية، هي التي قادت إلى المعادلة الحضارية التالية:

التقدم = التحضر، والتحضر بدوره = الحداثة الغربية، والحداثة الغربية = العقلانية (الغربية الديكارتية طبعاً).

فلكي نحقق التحضر علينا أن نتمثل الحداثة الغربية. ولكي نتمثل الحداثة الغربية علينا أن نعيد إنتاج العالم معرفياً انطلاقاً من الأنا الديكارتية الفردية المتعقلة للعالم. هذا ما يعبر عنه قسطنطين زريق حين يقرر لنا كيف يتم تحويل المجتمع العربي من التخلف إلى التحضر، فهذا التحول يتم برأيه عبر العقلانية: " فبالعقلانية تدرك - أي الشعوب المتخلفة- أن مشكلتها الأولى هي التخلف الحضاري، وبها تقدم على محاسبة ذاتها وتحن إلى التحضر وتؤمن بالحقيقة وبالعقل وتتطلع إلى المستقبل وتتفتح للخير من حيث أتى، وتولد قدرتها الإنتاجية وتحقق إمكانياتها البشرية "[٢]. وبذلك يتم تحول المجتمع العربي وتطوره إلى مستوى الثقافة الحديثة " إن المجتمع العربي لا يزال كما قلنا، على عتبة الثقافة الحديثة، سواء من حيث تطور العقل أو إبداع الجمال أو تعميم الخير... وإذا كانت هذه حالنا من الثقافة الحديثة، وإذا كنا على عتبتها، فما السبيل إلى ولوج بابها وتنسم عبيرها، بحيث نصبح من أبنائها بدلاً من أن نكون غرباء عنها "[٣]؟

(١)جمهرة مقالات محمود محمد شاكر، إعداد عادل سليمان جمال، (القاهرة، مكتبة الخانجي ٢٠٠٣) ١/ ١٤٤.

(٢)انظر: قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٤١١.

(٣)قسطنطين زريق، أي غد، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٧، ص ١٥٠.

إن الدخول إلى المدنية الحديثة يتطلب - كما يرى زريق - أن ندرك " المفاهيم السياسية التي تقوم عليها هذه المدنية، ما هو نظرها إلى الطبيعة والإنسان وماوراء الطبيعة والإنسان؟ ما هي القيم التي تؤمن بها وتسعى إلى تحقيقها؟ ثم، وهذا هو ما يهمنا الآن بصفة خاصة، كيف تكونت هذه المفاهيم والنظرات والقيم؟ من أي جذور نبتت وتفرعت، وبأي غذاء اغتذت حتى بلغت ما بلغته في مراحلها الراهنة "(١).

ويجيب زريق بأن جوهر الحضارة الحديثة قائم على " مباعث إيمانية ثلاثة، هي الإيمان بالعالم الطبيعي بأنه العالم الحقيقي، أو على الأقل العالم الذي يجب أن تنصرف إليه أذهاننا ونصب فيه جهودنا، وعلى إيمان بالإنسان بأنه أهم كائن في هذا العالم الطبيعي، بل هو نتاجه وغايته، وعلى إيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده وأنه الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لب حضارته ".(٢)

لقد لخص لنا قسطنطين زريق في هذه الفقرة الصغيرة المعتقدات الأساسية المكونة للحضارة الغربية، الإيمان بالإنسان والإيمان بالطبيعة والإيمان بالعقل، هذه هي حقاً المكونات التي بنيت عليها الحضارة الغربية الحديثة؛ ويطلب منّا زريق بكل بساطة أن نتبناها. ولا يلقي بالاً أبداً إلى أن دعوته هذه تعني التخلي عن معتقداتنا؛ وعن تاريخنا؛ وعن تراثنا؛ وعن مكونات حضارتنا، إنه يطالب بإعادة تأسيس شاملة قائمة على النفي الشامل للذات واستجلاب بنية معرفية وقيمية ونفسية وسلوكية جديدة؛ وزرعها في حياتنا بطريقة جراحية استئصالية. والغريب في الأمر أن المثقفين العرب قد أخذوا بكل جدية هذا الأمر على محمل الجد؛

(١)قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٩، ص ١٦.
(٢)قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٣٥٥-٣٥٦.

ويدؤوا بعملية الهدم العبثي على أمل البناء الجديد، وافتتحوا مكاتب استيراد وتصدير ثقافية؛ وأغرقوا السوق العربية ببضاعة عجيبة غريبة؛ ورسموا لوحة للثقافة العربية الحديثة متنافرة الرموز والطبائع والألوان، تتجاور فيها كل المتناقضات.

ما الذي تبقى من كل هذا اليوم؟ ركام من الأنقاض الثقافية التي خلفتها عمليات الهدم المستمرة دون أن نفلح في بناء أي شيء جديد.

في مرحلة لاحقة تدرك الثقافة العربية الحديثة، وبشكل واع هذه المرة، أهمية الزمن التقدمي الاستثنائية ودوره البنيوي في تكوين الثقافة العربية الحديثة، وقد بلور محمد عابد الجابري في مشروعه لدراسة التراث أو " العقل العربي" هذا الفهم الدقيق للزمن التقدمي وأهميته من أجل أن تحقق الثقافة العربية نقلتها المأمولة نحو الحداثة؛ في بنية الثقافة العربية.

في الفصل الثاني من كتاب (تكوين العقل العربي) الذي حمل عنوان " الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم " يعرض الجابري قضية الزمن الثقافي بوصفه أحد أهم مكونات الثقافة، ومدخلاً هاماً لفهم بنيتها وحركتها، وسوف ننتقل مباشرة إلى قضية التحقيب والتصنيف الزمني والتاريخي ودلالاته، تاركين المقدمات النظرية التي يسوقها الجابري للتأسيس لآرائه، لاسيما أننا نتفق من حيث المبدأ مع أهمية عامل الزمن في بنية الثقافة.

يقول الجابري: " إن تصنيف الثقافة - أي ثقافة- إلى مراحل إنما يستقيم حين تتخذ الحركة شكل حركة نقلة. أما عندما تكون الحركة أشبه بحركة الاعتماد فإن المراحل الثقافية - أو مراحل تطور الشيء الذي يعني نفس الشيء - تظل متراكمة متداخلة متزاحمة، لا هي " واحدة " ولا هي" متعددة "، منفصلة تماماً، كما هو الشأن بالنسبة إلى محتويات اللاشعور حسب تصور فرويد.

وأكاد أقول إن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة، من ثم فزمنها مدة يعدها السكون لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها»[١].

لو حررنا مضمون هذا الكلام من الإيحاءات المتنوعة للعبارة، لكان المعنى المباشر هو أن الثقافة العربية الإسلامية لم تندرج في إطار " تقدمي " وهي تعيش حالة من الاستمرارية،و على الرغم من كل الاضطرابات الفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية، استطاعت هذه الثقافة أن تشكل حالة من الاستمرارية الفريدة في التاريخ، وأن تحافظ على مظاهر نموها أو حتى أفولها وتراجعها في إطار وحدة حضارية واحدة بمكونات عقدية وقيمية واحدة.

نعم؛ إن الهوية الثقافية العربية حافظت على ديمومتها واستمرارها وضبطها لكل مظاهر التجلي الثقافي والاجتماعي في إطار من الوحدة والتكامل. وهذه حقاً حالة فريدة في التاريخ، وتستحق الدراسة والفهم العميق، إن لم نقل التبجيل والاحترام.

لكن هذا الأمر لا يستقيم مع أصحاب الرؤية التقدمية للتاريخ، فهذه الرؤية بطبيعتها المعيارية تضع الديمومة والاستمرارية في خانة الباطل، وتضع التغير والحركة، الانقطاع والتأسيس في خانة الحق المطلق.

لكن لو تجردنا من كل الخلفيات الاعتقادية ونظرنا إلى هذه الظاهرة بتجرد، أليست هذه الظاهرة - ظاهرة الاستمرارية الحضارية - هي ظاهرة تاريخية موضوعية صمدت أمام كل نوائب التاريخ وأثبتت أنها تمتلك كل مقومات الثبات والديمومة، وأكبر دليل على ذلك أنها لا تزال ماثلة أمامنا منذ أربعة عشر قرناً؟ نعم إن هذه حقيقة تاريخية ووجودية كبرى لها دلالتها

(١)محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٨، ٢٠٠٢، ص ٤٢.

ومعانيها، ولا يمكن تفسيرها بطريقة سطحية، كأن نحمّل الغزالي أو "الغنوص الهرمسي" أو حاكماً سياسياً هنا أو هناك (وزر) هذه الحالة. إن أربعة عشر قرناً لهي أكبر من الغزالي وأكبر من "الهرمسية"؛ إنها حقيقة تاريخية كبرى تفقأ العيون وتبقر العقول.

لكنَّ هذا لا يتناسب والرؤية التقدمية، إن الثقافة لا تستقيم برأيهم إلا إذا كان التقدم، كحالة انقطاع وتأسيس (انتقال) هو السمة المهيمنة. ويقدم الجابري نموذجاً لذلك - هو النموذج المفضل الذي يجب أن يحتذى - الزمنَ الثقافي الغربي الذي ينقسم إلى ثلاثة عصور واضحة المعالم: العصر القديم (الإغريقي اللاتيني) والعصر الوسيط (المسيحي) والعصر الحديث. ويرى أن هذا التقسيم، ويغض النظر عن كونه حالة استمرارية أو انقطاع، لكنه يقوم بوظيفته على المستوى المعرفي أو على صعيد الوعي بأن يجعل الماضي يأخذ مكانه الطبيعي في التاريخ وفي الوعي التاريخي، ويجعل أصحابه "يتحولون نحو المستقبل، دون أن يتنكروا للماضي"[1]، المهم أن يكون الماضي حاضراً في التاريخ لا أن يكون حاضراً في الوعي وفي اللحظة المعاشة.

حسناً، ولنتجرد أيضاً عن الأحكام المسبقة، هذا هو الواقع في الغرب، إنه محصلة لعملية تاريخية معرفية، ويمثل حقيقة تاريخية ووجودية، ويقوم أصحابه اليوم على دراسته وإصدار أحكام - لجهة السلب أو الإيجاب - حوله، لكن السؤال هو: لماذا يصبح هذا النموذج هو المقياس.. ولماذا يجب علينا أن نكسر التاريخ ونلوي عنقه لكي نستنسخ هذه التجربة الغربية؟.

لقد قامت الثقافة العربية الحديثة بِلَيِّ عنق التاريخ وأنتجت لنا وعياً تاريخياً، وزمناً ثقافياً يتناسب مع العقيدة التقدمية، فقسمت لنا التاريخ

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٣.

العربي إلى عصور ازدهار واستقرار وانحطاط وانحدار؛ لتؤسس بعد ذلك للنهضة الشاملة. لكن ذلك لم ينجح في الواقع العربي مع عظم الجهود التي بذلت من قبل الحداثيين على اختلاف تلاوينهم. لذلك فإن الجابري ينتقد التقسيمات الحديثة لأنها جاءت شكلية وفارغة من مضامين حقيقية [١]. لكنه يوضح الطريق لكي تكون هذه الجهود مجدية؛ فيرى أن مشكلة التقدم لم تعالج في الفكر والثقافة العربية، أو أنه تمت معالجتها بطرق شكلية. وهنا يصل الجابري إلى زبدة القول بأن الثقافة العربية لن تحقق زمنها التقدمي إلا بتحقيق العقلانية " الدفع بالفكر العربي في اتجاه العقلنة، اتجاه تصفية الحساب مع ركام، ولا نقول رواسب، اللامعقول في بنيته.

نعود هنا إلى المعادلة نفسها التي وصفها لنا قسطنطين زريق:

التقدم = التحضر، والتحضر بدوره = الحداثة الغربية، والحداثة الغربية = العقلانية الغربية، أي الوضعية المادية.

وبناء عليه فإن مشكلة التقدم في الفكر العربي يجب أن تطرح ليس في إطار الماضي فقط (هل كان هناك تقدم أم لا؟) بل في إطار المستقبل أيضاً (أي كيف العمل لتحقيق التقدم؟)" [٢].

وهذا يتطلب برأي الجابري " تحقيق قطيعة إبستمولوجية " مع الزمن الثقافي العربي الواحد"؛ قطيعةٍ قوامها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة" [٣].

وهذا ما سعى إليه الجابري في مشروعه النقدي للعقل العربي.

إن ما يريده الجابري هو أن نحقق قطيعة كلية مع التراث؛ وأن نخرجه

---

(١)الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٣-٤٥.

(٢)الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٢.

(٣)الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٥٢.

من دائرة وعينا إلى كتب التاريخ، وأن نؤسس لبداية جديدة "تقدمية حقاً" ؛ لكن هذا الانقطاع والتأسيس الجديد يجب أن يتم هذه المرة من داخل التراث نفسه، بعد أن فشلنا في تحقيق القطيعة المعرفية من خارج التراث. وكما قال محمد عبده مرة في رسالة له موجهةٍ إلى جمال الدين الأفغاني: "لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين "[1]، يقول لنا الجابري: " لن تقطع عنق التراث إلا بالتراث ".

٥- النتائج المترتبة على الرؤية التقدمية في الثقافة العربية

لقد نتج عن هذا الدخول السريع للفكرة التقدمية في بنية الثقافة العربية الحديثة مجموعة من النتائج المصيرية في تحديد التوجهات الفكرية والحضارية للفعل الثقافي العربي، وقد كان من أهمها:

أولاً: إن هذا الربط بين خطاب النهضة وعقيدة التقدم التي هي من الأفكار المكونة لإيديولوجية الحداثة الغربية، سيؤدي حتماً إلى ربط الصيرورة التاريخية والحضارية للفكر العربي الحديث بأفق النموذج الحضاري الذي أنتج هذه الإيديولوجية، أي الحضارة الغربية الحديثة، وهذا ما قد حصل؛ إذ نرى جميع المشاريع الحضارية التي تم تداولها كبديل للحالة التاريخية والحضارية الإسلامية تستبطن نموذجاً غربياً حتى لو اختلفت هذه المشاريع في منطلقاتها وغاياتها (الماركسية والقومية مثلاً)، لقد صارت النهضة في الثقافة العربية مرادفاً للسير على طريق المدنية الغربية، وتحول مشروع النهضة إلى مشروع إلحاق واستتباع حضاري.

---

(١)وهذه من رسالة أسقطها رشيد رضا عند جمعه لنتاج محمد عبده، كما أسقط غيرها مما لا يمكن تفسيره ولا يتماشى مع صورة "الإمام المصلح" محمد عبده. وقد جمعها علي شلش في (سلسلة الأعمال المجهولة) لمحمد عبده، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧، انظر ص ٥٣.

فلو نظرنا إلى مفردات الثقافة النهضوية لرأيناها على الشكل التالي:

لقد قامت الحداثة الغربية على أساس من العقلانية "الديكارتية"، والثقافة النهضوية العربية تدعو إلى العقلانية.

قامت الحداثة على أساس الفهم الوضعي للطبيعة والمجتمع، الثقافة النهضوية تدعو إلى تطوير الفهم الوضعي للطبيعة والمجتمع.

قامت الحداثة على أثر عملية إصلاح ديني، الفكر النهضوي يدعو إلى عملية إصلاح ديني.

قامت الحداثة على أساس من نقد المسلمات الدينية، يدعو الفكر النهضوي إلى نقد هذه المسلمات، وربما يأخذ بعضهم على المثقفين العرب النهضويين عدم جرأتهم وشجاعتهم في هذا الأمر.

و هكذا لو استعرضنا كل مقومات الحداثة الغربية فإننا لن نعجز عن إيجاد مثيلاتها في الثقافة النهضوية.

لم تكن هذه العملية عفوية ولا عشوائية، إنما كانت تعبيراً عن فهم تاريخي وحضاري مشوه، عبَّر عن صورته حسن حنفي في كتابه (مقدمة في علم الاستغراب) الذي أراد من خلاله، كما قال، أن تتجاوز الثقافة العربية عقدة ما يسميه بالآخر/ المعلم والذات/ التلميذ، في حين يلجأ لإخضاع التاريخ العربي لتقسيمات التاريخ الأوربي فيقول:

"فنحن تاريخياً مررنا بأواخر القرن الرابع عشر الأوربي، عصر الإحياء الذي ظهر لدينا بالشعر، وفي بداية الخامس عشر، نحاول الدفاع عن كرامة الإنسان وحريته، وإقامة الدولة الديمقراطية، والشك في الموروث، وتأسيس العلم. فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوربي"[١].

(١)حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢، ص ١٧٢.

وليس الربط بين مراحل التاريخ العربي والتاريخ الأوربي ربطاً شكلياً؛ بل هو ربط للمحتوى والمضمون، فكوننا في عصر النهضة قياساً إلى التاريخ الأوربي، يفرض علينا أن نقوم بما تم إنجازه في عصر النهضة في أوربة، حذو القذة بالقذة وحذو النعل بالنعل، لذلك يأسف حنفي لأننا لم نستطع أن ننجز الانقلاب الإنساني في ثقافتنا، كما حصل في أوربة، وأن ننقل بؤرة المركز من " التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان "[١].

من ناحية أخرى، فإن هذا الفهم التاريخي المشوه لم يأت من فراغ، بل إن الحضارة الغربية قد قامت بتصنيعه وتسويقه عند الشعوب والحضارات الأخرى.

إن الحضارة الغربية والنموذج الحداثي الغربي، هو نموذج متمركز على ذاته، يفرض على كل من يدخل في مداراته أن ينسلخ من ملحقاته المكونة كالهوية والخصوصية الحضارية، ويجعله يدور في فلكه الخاص في حالة من الاستسلام والخضوع التامّين. وليست هذه سمة طارئة على الحضارة الغربية، بل هي سمة أصيلة في تكوين هذه الحضارة. لقد أنتجت هذه الحضارة مركزيتها جزءاً من منظومة كلية لتصور العالم، وقد أنتجت هذه المركزية بشكل واع، مقدمات استتباع الثقافات الأخرى. فالظاهرة الاستعمارية لم تكن مجرد هيمنة عسكرية مباشرة ونهب للثروات الاقتصادية، لقد سبق ذلك وترافق معه سعي محموم للتأسيس أخلاقياً وثقافياً وتاريخياً؛ وحتى عرقياً للنظام الاستعماري العالمي.

في كتابه الهام والمميز (مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته) يقدم الدكتور غريغوار مرشو [٢] توضيحاً تاريخياً وفكرياً لتبلور

---

(١)حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص ١٧٩.

(٢)يمثل كتاب غريغوار مرشو نموذجاً معرفياً وأخلاقياً متقدماً ومتميزاً في وسط الأكاديميين والمثقفين العرب، ويمثل كتابه المذكور محاولة متقدمة لرؤية موقف=

ظاهرتين أساسيتين في العالم الحديث، هما المركزية الغربية وثقافة الاستتباع؛ ويبين أن هذه المفاهيم قد تم صياغتها ضمن استراتيجية عامة تكفل للغرب الهيمنة السياسية والثقافية على العالم: " نتوخى في مقاربتنا هذه إبراز الاستعدادات الجيوسياسية والاقتصادية والثقافية العامة التي مكنت النظام الغربي من أن يبلور بواسطتها صورة عن ذاته ويخلق، بشكل مواز، صورة مشوهة عن الآخر لتأكيد ذاته... وذلك من خلال إنشاء منظومات فكرية متوخياً من ورائها إجماعاً نسبياً على رسالته التبشيرية "التحضيرية" بين مواطنيه لكي يتسنى له تصديرها من خلال إغواء وتنشئة نخب في المجتمعات المفتوحة لتكون معابر لبسط سيطرته وترسيخها في جسم هذه المجتمعات"[١].

ينتقل المؤلف بعد ذلك ليوضح آليات هذه الاستراتيجية وأدواتها من خلال رصد التحولات العديدة في الكنائس الغربية والأنشطة التبشيرية المختلفة التي قامت بها هذه الكنائس في الشرق، والنتائج المترتبة على ذلك والتي كان من أهمها: تأصيل الطائفية، وخلق ولاءات خارجية لدى أبناء الطوائف المسيحية. وتفاقم الصراعات بين الجماعات المكونة للدولة العثمانية على أساس قومي، وانتشار الفكرة القومية. ويوضح كذلك أن تأثير النشاط التبشيري لم يقتصر على المسيحيين بل تعداه إلى النخب المسلمة ؛ " إن عدوى الإيديولوجية الغربية وانتشارها بمختلف تلاوينها

= الغرب تجاه الشرق الإسلامي عبر تحليل مسارات ومحطات التطور التاريخي والمعرفي للغرب الحديث. ولولا اعتماد المؤلف على مراجع موثقة توثيقاً جيداً، ولولا أن الكتاب وصاحب الكتاب قد خرجا من رحم الجامعات الفرنسية، لما توانى المثقفون العرب عن توجيه التهمة الجاهزة لكل من يشكك بالغرب وتآمره وعنصريته؛ وهي تهمة "العقلية التآمرية" و "التفكير التآمري".

(١)غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ١٦.

ونتائجها المادية لم تكن مقصورة على غير المسلمين فحسب، إنما اجتاحت فئات أخرى من النخب المسلمة ومن داخل جهاز السلطة المركزية العثمانية بالذات، بدءاً من آليات التحديث الاستلابية التي اتبعتها النخب المتنفذة في أوائل القرن التاسع عشر، مروراً بسلسلة " التنظيمات الإصلاحية " (منذ عام ١٨٣٩م) وانتهاء بالطروحات القومية العثمانية ثم الطورانية مع حركة تركية الفتاة. وهو المسار الذي سرّع ردود الفعل القومية لدى الجماعات الأخرى، سواء كانت مسيحية أم مسلمة، عربية أو غير عربية، بعد استيلاء هذه الحركة على السلطة سنة ١٩٠٨م وفرضها سياسة التتريك عام ١٩٠٩م "[١].

ويتحول المؤلف ليوضّحَ تطور الفكرة (فكرة المركز والأطراف)، والتأسيسَ الثقافي والأخلاقي لعمليات الهيمنة والإخضاع؛ حتى الإبادة التي قام بها الغرب، فمن ميكافيلي وتوماس هوبز؛ مروراً برينان وهيغل وماركس؛ ووصولاً إلى الأنتروبولوجيا بوصفها علماً يقوم فيه ممثلو الحضارات والشعوب " الأرقى " بدراسة الحضارات والشعوب " الأدنى، الهمجية والمتوحشة ".

لقد أعطى ميكافيلي المبرر السياسي والأخلاقي لقيم العنف، والغدر، والاغتصاب الوحشي، واللجوء إلى كل أشكال الكذب، والنفاق، والمكر، والقتل، والاحتيال، للوصول إلى الغاية. أما هوبز فقد جعل من ذلك نظرية في علم الاجتماع. أما مع هيغل فقد تحولت المركزية الغربية إلى نظام معرفي تطورت في إطاره الأفكار الفلسفية على مر العصور " لا توجد فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا في الغرب، لأن الروح على حد زعمه، تدخل في ذاتها، تستغرق في ذاتها، تطرح نفسها حرة لذاتها، إذن

(١)غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، ص ٥٥.

لا تستطيع الفلسفة أن تعيش إلا في الغرب. كما لا توجد دساتير حرة إلا هناك". في الطبع الشرقي " الروح غارقة في الطبيعة وتعتبر الإرادة مجرد تابعة للنهائي.. الفكر هنا (أي في الشرق) غيبي تماماً وماهوي بلا تقدم ولا تطور، وهو على حاله كما كان منذ آلاف السنين " [١].

مع رينان ترتدي هذه الفكرة رداءً بيولوجياً عرقياً فتصبح ثقافة الساميين (باستثناء اليهود طبعاً الذين يفردهم رينان حالةً خاصة) ثقافة ركود وانحطاط وعجز عن إنتاج الفن والتجارة والحضارة، والسبب في ذلك هو الدين الإسلامي؛ " كل شخص عنده شيء من التعلم في عصرنا، يلاحظ بوضوح أن دونية المسلمين الراهنة وانحطاط الدولة والانعدام الثقافي لديهم، ناتج عن تلقي ثقافتهم وتربيتهم من الدين الإسلامي فقط " [٢]. وقد ذهب بعض علماء الانتروبولوجيا بهذا الخطاب إلى أبعد مدى ممكن له عندما بدؤوا بالحديث عن الشعوب البدائية والثقافات البدائية التي تتطاول بعد ذلك؛ فتقاوم التقدم والتحضر الذي يأتي به الغرب المستعمر.

ويفرد المؤلف صفحات ليتحدث عن فكرة التقدم المتضمنة في أفكار هؤلاء جميعاً؛ وفي المنظومة الفكرية الغربية عموماً، و دورها في التأسيس للمركزية الغربية الحضارية وشقها الآخر وهو ثقافة الاستتباع:

" لقد صارت هذه المذاهب الإيديولوجية على اختلاف تلاوينها العرقية والتي تضمنت الخطاب العلمي المسيطر والمؤسس في القرن التاسع عشر، تعني تحديداً، خطاب الإنسان الأبيض الحضاري والراشد وريث عصر " الأنوار " وصانع المستقبل وحامل رسالة التقدم والتطور " شرعاً "، وتحت قيادة هذا الخطاب تم تحالف الدولة الممركزة الدستورية والعلم والجيش والصناعة والكنيسة (حاملة رسالة التبشير) لتوزيع الأدوار وتقاسم

(١)غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، ص ٧٨-٨٠.

(٢)غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، ص ٩٧.

المهمات ضمن استراتيجية منظمة. فبعدما كان الغزو يقوم على النهب اللاعقلاني وعلى الاستيلاء من قبل المغامرين والرواد المرسلين؛ استعيض عنه بإدارة أكثر رقابة وتخطيطاً، تتراوح مهماتها حسب الظروف بين مطاردة وتهميش السكان المحليين وبين تسخيرهم أو تصفيتهم (كما حصل ويحصل لهنود أمريكة وغيرهم). فقد كانت تجري كل هذه العمليات ولا تزال - ولو بأساليب مختلفة غير مباشرة - باسم الحضارة والحرية وحقوق الإنسان، أو بعبارة أخرى باسم تقدم الإنسانية جمعاء ".[(١)]

ويوضح كيف تطورت هذه النظرية التاريخية عند كوندرسيه في القرن الثامن عشر، لترتبط مع سبنسر في القرن التاسع عشر مع النظرية التطورية التي أخذها سبنسر عن دارون؛ وجعل منهما قانوناً شاملاً للتطور العضوي والتاريخي؛ فالتطور يتم " بفضل قانون شامل.. على أساس قيام كمال أعظم وسعادة أكثر كمالاً، ومن الطبيعي أن يتم هذا السير بقيادة العرق البيض، أما الأعراق الأخرى فعليها أن تبقى على مسافة بعيدة عنه، أي في مرحلة بدائية طفولية. بهذا أصبحت العلاقة ما بين التقدم وفكرة التدرجية العرقية أكثر وضوحاً عند هذا المفكر النموذجي، ثمرة العصر الفيكتوري" [(٢)].

لسنا هنا بحاجة إلى أن نعلق فنقول: إن هؤلاء المفكرين الغربيين جميعاً وغيرهم، وعلى رأسهم رينان وسبنسر، هم الأسماء اللامعة التي تغنى بها مفكرونا العرب في عصر النهضة وتتلمذوا على يديها.

ثانياً : إن الطبيعة المعيارية للزمن التقدمي تملي على الثقافة العربية شروطاً معرفية ونفسية تجعل مفاهيم من نوع الإصلاح، والتجديد، والتحديث، والتطوير، والتثوير، قضايا مرغوبة تحظى بقابلية كبيرة لدى

(١)غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، ص ١١٠-١١١.

(٢)غريغوار مرشو، مقدمات الاستتباع، ص ١٠١.

المثقفين العرب، وتحمل في طياتها مضموناً إيجابياً، وهي قضايا رابحة من حيث المبدأ في الساحة الثقافية العربية؛ وذلك لارتباطها بالزمن التقدمي.

ففي النظرة التقدمية ينتقل مفهوم الحقيقة ليصبح مجموعة من الحقائق الجزئية التي تتركب في إطار الصيرورة التي تتجسد داخل التاريخ، بذلك يتحول الثقل القيمي للتاريخ من الماضي إلى المستقبل، وتصير الحقيقة هي ما ستنجلي عنه الصيرورة، فيصير المستقبل صنو الحقيقة، ويصير السعي إلى الحقيقة متمثلاً بقطع العلائق مع الماضي والنهوض نحو المستقبل، ويصبح التجديد والتطوير والتحديث والإبداع قيماً بحد ذاتها بغض النظر عن محتوياتها.

وفي المقابل يصبح الماضي والقديم والتقليد والتراث والاتباع قيماً سلبية مرفوضة نفسياً ومعرفياً، وتفرض ثقلاً على نفس المثقف العربي، وهي قضايا خاسرة من حيث المبدأ في الأوساط الثقافية العربية.

لقد عبر الداعية القومي ساطع الحصري عن هذا الانحياز بالمطلق نحو الجديد أياً كان، تعبيراً يكاد لا يخلو من عدمية ثقافية، فنراه ينادي بشكل نزق " علينا أن نسلك - من دون تأخير وبحزم واندفاع - مسالك التجديد في كل ساحة من سوح الحياة المادية والمعنوية والاجتماعية.

التجديد في كل شيء: في اللغة والأدب، في التربية والأخلاق، في العلم والفن، في السياسة والثقافة، في الزراعة والصناعة والتجارة..

التجديد في كل مكان: في البيت والمدرسة، في القرية والمدينة، في الشارع والحديقة...

التجديد في كل زمان، وفي كل شيء، وفي كل مكان.. يجب أن يكون شعارنا على الدوام" [١].

---

(١)ساطع الحصري، العروبة بين دعاتها ومعارضيها، بيروت ١٩٥٩، ص ٦٦-٦٧.

أما الهدف من حملة التجديد الشعواء هذه فهو " تكوين ثقافة عربية راقية، تنمو وتزدهر سنة عن سنة، مغمورة بأنوار العلوم العصرية وفيوض الحضارة العالمية"[١].

إن المجموعة الأولى من المفاهيم (التجديد والتحديث والتثوير...) تنتمي إلى الزمن المحمود، في حين تنتمي الأخرى (النقل والتقليد والاتباع...) إلى الزمن المرذول. ربما باستثناء مفهوم التراث الذي تم العودة إليه لأسباب كثيرة؛ منها ما يرتبط بإدراك الثقافة التقدمية العربية أنه لن يتيسر لها السير إلى المستقبل ما لم تصف حساباتها مع الماضي، كما رأينا عند الجابري، خاصة بعد تدهور الطروحات الفكرية والإيديولوجية الرائجة في القرن العشرين، كالماركسية مثلاً، التي كانت تصطدم مباشرة مع التراث وتحاربه في ساحة مكشوفة.

من نتائج هذه السمة المعيارية أيضاً، أنها عمقت توجهات الثقافة العربية نحو الحداثة الغربية (العصرانية)، وأسقطت إمكانية البحث عن نمط حضاري يتناسب مع السياق التاريخي والحضاري للأمة فالمحمود هو التقدمي، والنموذج المتحقق للتقدمي هو الحداثة الغربية. لقد سقط من خيارات الثقافة العربية الحديثة خيار اسمه - النهضة على الطريقة غير الغربية - بمقدمات حضارية ومعرفية وعقدية وقيمية ومسلكية مغايرة لما هو عليه الحال في الغرب، لقد صار الغرب والحضارة الغربية حتمية تاريخية وحضارية لا يمكن تجاوزها.

إن هذه القناعة هي التي تجعل من سؤال كالتالي ممكناً: " لماذا لم تتطور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية..) في الثقافة العربية خلال

(١)ساطع الحصري، آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة، القاهرة ١٩٥١، ص٦١.

نهضتها في القرون الوسطى إلى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في أوربة ابتداءً من القرن الخامس عشر؟»[١].

إن هذا السؤال قائم على مغالطة فكرية وتاريخية وحضارية ترى التاريخ شارعاً ممتداً تسير فيه الشعوب بسرعات متفاوتة، فيسبق بعضها ويتأخر البعض. ولو افترضنا أن من تأخر لم يتأخر، لوصل إلى نفس النقطة التي وصل إليها من سبق، وهذا فهم سقيم للتاريخ والحضارة. كما أن هذا السؤال سؤالٌ خاطئٌ يوضح كيف أن الثقافة العربية قد ارتطمت بجدار الحتمية الحضارية الغربية وهي تقف متسمرة أمام هذا الجدار. إن فحوى هذا السؤال في حال إعادة صياغته هو التالي: لماذا لم تنجح الحضارة العربية الإسلامية في إنتاج المقدمات المعرفية لتحقيق نموذج الحضارة الغربية الحديثة. ولماذا لم يفلح الشرق المسلم في أن يتحول إلى غرب حداثي؟.

ثالثاً: إن تبني هذه الرؤية الثقافية ذات الوجهة الواحدة نحو الحداثة سوف يستتبع محاولات إدخال كل المقدمات المعرفية الحداثية وتفرعاتها المختلفة، إلى بنية الثقافة العربية؛ ونقصد بهذه المقدمات والتفرعات كل الأفكار الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكل القيم والمسلكيات حتى الأزياء والأعياد والفنون.

لم تدخل الأفكار والنظريات الغربية الحداثية على أنها ترجمات، إنما أُدخلت كمنظومات فكرية لها حاكمية نظرية، وهذه قضية في غاية الخطورة، فالتراث العربي الإسلامي صار يقاس ويقوّم من خلال منظور ماركسي طبقي، كما رأينا في أمثلة عديدة عند حسين مروة في كتابه

(١)الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣٣٥.

(النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)[١]، أو عند الطيب تيزيني في مشروعه لدراسة التراث.[٢]

كذلك فإن المجتمع العربي والثقافة العربية والشخصية العربية صارت تدرس استناداً إلى مرجعيات غربية حداثية، فقد درس هشام شرابي المجتمع العربي والشخصية العربية والقيم التربوية والاجتماعية العربية استناداً إلى الفرويدية الممزوجة بالرؤية الطبقية الماركسية، ولنا أن نتخيل النتائج التي ستترتب على مثل هذه الدراسة.

كيف يمكن لنا أن ندرس مجتمعاً تقليدياً يعيش منظومات قيمية واجتماعية مستمدة من أصول عقدية دينية، استناداً إلى فلسفات حداثية إلحادية؟

ما الذي يعطي الماركسية أو الفرويدية أو غيرها من النظريات الحداثية، وما أكثرها، حاكمية نظرية تجعلها صالحة لكي نحتكم إليها في تقويم المجتمع العربي والثقافة العربية والشخصية العربية والقيم العربية؟

لا يجيب هشام شرابي، أو المثقف النهضوي عموماً، عن هذا السؤال، بل هو لا يفكر فيه أصلاً، ويذهب بكل راحة ضمير إلى الحكم على المجتمع العربي والثقافة العربية حكماً نهائياً مبرماً بأنها "متخلفة"، وأن التخلف في الثقافة العربية والشخصية العربية هو أهم سماتها، وهي سمة متوارثة، يتقبلها الإنسان العربي كما القدر، ويعيد المجتمع الأبوي

---

(١)حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨١.

(٢)الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، دار دمشق ١٩٧١.

(البطريركي) إنتاجها عبر النظام التربوي الأسري والاجتماعي جيلاً بعد جيل!! [١]

ما الذي دفع المثقف العربي لإدراج مثل هذه المنهجيات الإشكالية في دراسته لموضوعات المجتمع والثقافة العربيين؟

ثمة أمران؛ الأول هو أن المثقف العربي الحداثي ينظر إلى كل ما أنتجته الحداثة الغربية من منظومات معرفية ونظريات سياسية أو اجتماعية، على أنها ذات قيمة علمية عالمية، وأنها ذات صبغة إنسانية عامة، وأنها ذروة ما وصل إليه "التقدم" على صعيد العلوم "الإنسانية". إنه يخرج هذه النظريات عن مشروطيتها التاريخية والحضارية ويعطيها صبغة كلية، فقانونية التقدم لا تختلف في نظره عن قانونية الجاذبية؛ كلاهما كلي الفعل والتأثير. في الواقع لا وجود لما يبرر مثل هذا الأمر سوى أن الحداثة الغربية تقدم نفسها على أنها كذلك؛ لكن التجارب التاريخية القصيرة الأمد تبين أنها ليست كذلك، إذ لا أعتقد أن هناك من يؤمن اليوم بمطلقية الأحكام الماركسية وقيمتها الكلية التي تمنحها صلاحية دراسة كل المجتمعات. ولا أعتقد كذلك أن الفرويدية قد حازت الاعتراف، حتى في الغرب، بصلاحيتها كمنظور شامل لدراسة القيم والمجتمع والعائلة والفرد.[٢]

---

(١)انظر: هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بنية العائلة في المجتمع العربي، ط٦، بيروت، دار نلسن، ١٩٩٩. وكذلك كتابه: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: محمود شريح، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

(٢)من الأمور الملفتة للانتباه على هذا الصعيد، أن محدودية الفرويدية، ليست مشروطة فقط بالغرب وظروفه التاريخية والقيمية، إنما هي مشروطة بنشأتها في بيئة مملوءة بالقيم والتعاليم اليهودية الباطنية، وهذا ما دفع تلميذ فرويد، السويسري يونغ إلى القول: إن نظرية فرويد في اللاشعور هي نظرية يهودية.

الأمر الثاني هو أن المثقف الحداثي لا يكترث كثيراً لدراسة المجتمع العربي أو التراث العربي، إن سؤاله الشاغل ليس بنية ومكونات الثقافة والتراث والمجتمع العربي بوصفها كيانات تاريخية واجتماعية وثقافية لها ظروفها وخصائصها ومميزاتها، إن سؤال المثقف العربي الأساسي والملحّ والدائم، هو كيف نحقق الحداثة؟ وما هي العوائق التي تمنعنا عن تحقيقها؟ وما هي استراتيجيات التخلص من هذه المعوقات؟ فالحداثة هي نموذج التقدم المتحقق وكل الجهود موجهة نحو تحقيقها في الواقع العربي، وكل ما عدا ذلك فهو تفاصيل على هامش السعي الثقافي النهضوي الحداثي، مما أفقد هذا السعي صفة العلمية والإنصاف والاكتراث لحقائق الأمور، وحوّله إلى سعي إيديولوجي محارب، غايته القصوى تحطيم الخصم وتدميره.

رابعاً: لقد حصل انقسام غريب في ثقافتنا العربية بين جموع الأمة وبين ثقافة النخبة؛ فجماهير الأمة تعيش في عالمها الثقافي الخاص المستمد من مرجعياتها الدينية والذي يعبر عنه على مستوى العقيدة بالخالق واجب الوجود وكلي القدرة والعلم، وبالمخلوق الذي يتردد بين الوجود والعدم، بين القدرة والعجز، وبين العلم والجهل. ويعبر عنه على المستوى القانوني بحاكمية الشريعة، والمذاهب الفقهية الأربعة، وإجماع الأمة، واجتهادات السلف الصالح. أما على المستوى الأخلاقي فيُعَبر عنه بمفردات الحلال والحرام، والصدق والنفاق والكفر والإيمان، والدنيا والآخرة، والثواب والعقاب، والخير والشر. أما كل ذلك فهو يستند إلى منهج معرفي يبدأ دائماً بـ (قال الله) و (قال رسول الله).

لقد تحولت هذه المنظومة الاصطلاحية، وكل ما تحمله من دلائل في ظل الانقسام الثقافي الحاصل، إلى مفردات تشير، في عرف المثقف التقدمي، إلى ثقافة بائدة تنتمي إلى زمن قديم، مع أنها تمثل الثقافة الاجتماعية العريضة.

في حين أن الثقافة الجديدة منظومة انعزالية بدأت تطور مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة المستمدة من مرجعيات علمانية وضعية؛ فعوضاً عن "الأصول" صار هناك "منهج" وعوضاً عن العقيدة صار هناك فلسفة، وعوضاً عن الإيمان صار هناك شك ديكارتي منهجي، وعوضاً عن البخاري ومسلم صار هناك " دارون وسبنسر وأوغسط كونت ". وهكذا تطور نسقان معرفيان أحدهما نسق فوقي مهيمن يمثل الثقافة العالمة، لكنه معزول وضعيف التأثير في ثقافة الجماهير، ونسق منتشر يعبر عن الثقافة الاجتماعية، لكنه مغيّب وغير معترف به وينظر إليه على أنه ثقافة شعبية فلكلورية تسير نحو الزوال.

لكن الأمر لم يسر كما أراد له رواد النهضة الأوائل،و لم يفعل قانون التقدم فعله السحري، فاستمر الشرخ يتعمق ويتجذر في مجتمعاتنا حتى صرنا اليوم في المجتمع العربي مجتمعات كثيرة متجاورة تمثل أنساقاً مجتمعية وثقافية متباينة كل التباين على مستوى المعتقدات وأنماط السلوك والأهداف والغايات.

خامساً: لقد تم التأسيس لحالة من الانقطاع المعرفي والتاريخي بين ماضي الأمة وحاضرها؛ نتيجة للتحقيب التاريخي المجحف ونتيجة لتثبيت مقولتي الانحطاط والنهضة، هذا الجدار التاريخي والمعرفي بين زمنين في الثقافة العربية الذي شرخ الوعي العربي وأسس لحالة من الاستتباع الفكري والحضاري، وشل قدرة الثقافة العربية على الإبداع وجذّر عجزها عن رؤية حقيقة ما وصلت إليه أحوالها، وأسلم قيادتها إلى شريحة مغتربة منقطعة عن مجتمعها مستلبة الوعي والإرادة. ولأن هذه المقولة - الانحطاط والنهضة - تمثل مدخلاً مهماً وأساسياً لفهم واقع ومستقبل الثقافة العربية الحديثة، فسوف ندرسها بالتفصيل في القسم التالي من هذا الفصل.

سادساً: لقد هيمنت رؤية واحدة على الثقافة العربية هي الرؤية (النهضوية) كما تجلت تاريخياً ومعرفياً خلال قرن ونصف القرن من الزمان. لكن هيمنة هذه الرؤية لم يكن يعني غياب الرؤى الأخرى والبديلة في الثقافة العربية، و بالتحديد الرؤية التأصيلية التي تؤكد على أهمية الفعل الثقافي بوصفه حالة من الاستمرارية والتكامل، وتؤكد على مقولات الهوية الفاعلة والخصوصية الحضارية. لقد قفزت الثقافة العربية من فوق رموز كبيرة كان لها جهود عظيمة في إثراء الثقافة العربية والعمل على فتح آفاق جديدة أمامها، لكن هذه الجهود أهملت، وهذه الأسماء الكبيرة غيّبت تحت سلطان الوهم الفكري الثقافي الذي اسمه التقدم.

ثالثاً: ثنائية الانحطاط والنهضة

١- مفهوم عصر الانحطاط في التاريخ والثقافة العربية الحديثة

يمثل مفهوم " عصر الانحطاط " ركناً أساسياً من أركان الإيديولوجية النهضوية، بل إن مفهوم النهضة يستند كلياً، ويستمد مشروعيته التاريخية والفكرية من إثبات مقولة عصر الانحطاط الذي سبق النهضة. وقد صارت هذه القضية كأنها من مسلمات الأمور التي لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمل إعادة النظر فيها. ويعود ذلك إلى أن هذه الفكرة تخدم وتناسب كل التوجهات الفكرية والإيديولوجية التي برزت في عصر النهضة أو التي جاءت محصلة فكرية وتاريخية لها؛ فالتيارات العلمانية على اختلاف مشاربها (ليبرالية وقومية وماركسية) كانت مستفيدة من تجذير هذا المفهوم وتعميقه، بل والذهاب به إلى حد ربط الانحطاط مباشرة بالدين، والتأسيس للنهضة عبر تجاوز الرؤية الدينية الكلية.

وكذلك فإن التيار السلفي الذي نشأ متزامناً مع هذه النهضة وصار جزءاً من مكوناتها الأساسية، ومع اختلافه الجذري عن التيارات العلمانية،

إلا أنه يستند كذلك إلى مقولة الانحطاط الديني الذي تمثّل في مجموعة من المفاسد أصابت العقيدة والمسلكية الإسلامية، لكي يؤسس لنفسه بوصفه بديلاً عن هذه الانحرافات وليقدم نفسه على أنه الممثل الحقيقي للدين. وهكذا فإن فكرة "عصر الانحطاط " تبدو فكرة مريحة لجميع أطراف " النهضة"، ومن ثمَّ لم يتم التوقف أمامها طويلاً وتم تبنيها من دون نقاش.

ما هي " عصور الانحطاط " في تاريخنا وثقافتنا العربية وما علاماتها؟ وكم المدة الزمنية التي امتدت عليها سنوات هذا الانحطاط؟ وهل ينطبق هذا المفهوم حقيقةً على المسار التاريخي الإسلامي، أم أن الأمر لا يعدو كونه استنساخاً تاريخياً للتجربة الغربية فرضته بواعث نفسية ومقدمات معرفية؛ إذ جاءت النهضة الأوربية Renaissance تالية للعصور الوسطى المظلمة، ومن ثمَّ فإن نهضتنا تحتاج أيضاً إلى " عصور وسطى " لكي نتجاوزها ونلتحق بقطار المدنية الحديثة؟

هذا ما سنحاول أن نجيب عنه في هذه الدراسة، وسوف نبدأ بتعريف عصور "الانحطاط" كما قدمها لنا أصحاب هذه المقولة.

ليس هناك تحديد تاريخي دقيق لما يسمى بعصور الانحطاط، لكن هناك نوع من الإجماع العام - مع بعض الاختلافات البسيطة - على أن عصور الانحطاط تمتد منذ سقوط بغداد في يد المغول عام ١٢٥٨م/ ٦٥٦هـ حتى عام ١٧٩٨م/ ١٢١٣هـ، عندما رست سفن نابليون على شواطئ مصر مدشّنةً بداية عصر جديد هو عصر النهضة.[١]

---

(١)نشير إلى أنه لا يوجد تحديد دقيق للمرحلة الزمنية لعصر الانحطاط، وهناك تباين في الآراء حول هذا الأمر؛ فعلى سبيل المثال يذهب فهمي جدعان إلى أن مرحلة الانحطاط تبدأ في القرن السادس مع الغزالي وتنتهي مع نهاية القرن الثامن حين يؤسس ابن خلدون للنهضة. انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري =

إن مفهوم عصر الانحطاط هو مفهوم أدبي أولاً، ونعني بذلك أنه قد جاءنا من حقل الدراسات الأدبية التي قام بها المستشرقون وتابعها الباحثون العرب ووضعوا بمحصلتها تقسيمات وحقباً لمراحل الأدب العربي. أما بالنسبة إلى أصل التسمية، فيذكر الدكتور بكري الشيخ أمين أنه قد تتبع أصول هذه التسمية طويلاً فوجد أنها تعود إلى أحد المستشرقين الألمان.[١] وقد سار الباحثون في الأدب العربي على هذا المنهج وثبتوا هذه التسمية من دون تمحيص.

مع ذلك فإن بروز مفهوم الانحطاط والنهضة لا يعود إلى تبني مصطلحات استشراقية فقط، بل إن هذا التبني هو نتيجة لعملية استنساخ تاريخي أوسع وأعمق؛ حيث تم تبني الرؤية الغربية لفلسفة التاريخ والتحقيب التاريخي الثلاثي المراحل الذي يؤكد المركزية الغربية في فلسفة التاريخ.

عندما برز مفهوم النهضة في أوربة برز أولاً بوصفه مفهوماً أدبياً مع مجموعة من الأدباء أمثال بترارك وبوكاتشيوا وأولريخ فون هوتن الذين تمردوا على أساليب الكتابة في العصور الوسطى الأوربية، وتمردوا على اللغة اللاتينية التي كانت مفروضة من قبل الكنيسة لغةً للعلم والثقافة في أوربة، ثم تحول هذا المفهوم بعد ذلك ليصبح مفهوماً شاملاً.

وعندما أرخ جورج أنطونيوس للنهضة العربية (يقظة العرب) تحدث عن

= الإسلام. ص ٩. على الطرف الآخر هناك من يعتبر عهد المماليك من عهود الازدهار ويقرر بداية الانحطاط مع المرحلة العثمانية، ويذهب هذا المذهب عدد ممن درس الآداب في العهد المملوكي، نذكر منهم محمود رزق سليم صاحب كتاب (عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي)، وأكرم حسن العلبي (دمشق بين عصر المماليك والعثمانيين).

(١)نقلاً عن مادة موجودة على الشبكة دون أن تتم الإحالة إلى مصدر.

دور الأدب والنهوض باللغة من حالة " الفساد الذي أصاب اللغة الفصحى في مطلع القرن الثامن عشر " [١]، وقد أبرز دور أدباء وشعراء في هذه النهضة من أمثال:

ناصيف اليازجي (١٨٠٠- ١٨٧١) وإبراهيم اليازجي (١٨٤٧- ١٩٠٦) وجورجي زيدان (١٨٦٠- ١٩١٩).

بعد ذلك تحولت مفاهيم الانحطاط والنهضة إلى مفاهيم شاملة تفصل بين زمنين وثقافتين بل بين عالمين. في عام ١٨٨٤م نشر جمال الدين الأفغاني في جريدته (العروة الوثقى) مقالاً بعنوان " انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك "[٢].

وقد نشر شكيب أرسلان رسالة باسم (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟) على صفحات مجلة المنار، بعد أن أحال عليه رشيد رضا رسالة من أحد المسلمين في جاوه يسأل عن أسباب ما صار إليه المسلمون من الضعف والتراجع، مقابل ما حققه أهل أوربة وأمريكة واليابان من تقدم وحضارة[٣].

---

(١)جورج أنطونيوس، يقظة العرب - تاريخ الحركة القومية العربية، تر: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٢، ص ١٢٠.

(٢)جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ٢/ ٦٢-٦٦.

(٣)نشير هنا إلى أن شكيب أرسلان قد كتب رداً متزناً؛ إذ يعود بقضية تراجع المسلمين إلى عقود قليلة ولا يوسع مفهوم الانحطاط عميقاً في التاريخ الإسلامي. كما أنه يقر ببساطة أن حضارة المسلمين عائدة في مجملها إلى دينهم وأن ترديهم يعود إلى فقدهم حماستهم لدينهم وتخليهم عن أخلاقه. لكن هذه الرسالة تم توظيفها في تعميق مفهوم الانحطاط كما طوره النهضويون عموماً. انظر: شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ القاهرة، دار البشير، دون تاريخ، ص ٤١.

وقد تحول مفهوما الانحطاط والنهضة بعد ذلك إلى مفهومين مركزيين في كل المنظومة الفكرية والثقافية العربية الحديثة، ولا يكاد يخلو كتاب يتعرض للفكر العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين من أن تكون رؤيته محكومة بمقولتي الانحطاط والنهضة.

لكي نوضح ما نعتقده من خطأ هذا التقسيم، سوف نعمد بداية إلى توضيح مضامينه المختلفة والتوقف بالنقد أمامها واحدة واحدة، ومع أن هذا الأمر سيفرض علينا الدخول في حقول متعددة تخرج بنا جزئياً عن السياق العام للدراسة، لكننا نرى أن التوقف أمام مقولة الانحطاط بالدراسة والتمحيص أمر في غاية الأهمية لموضوع بحثنا وهو الثقافة العربية الحديثة.

٢- الانحطاط كمفهوم سياسي

قلما نجد من الكتاب من يتحدث عن الانحطاط باعتباره مفهوماً سياسياً ويخصه بدراسة مستقلة متكاملة، لكننا نجد مفهوم الانحطاط السياسي حاضراً بوصفه مقدمة لكل الكتابات التي تتحدث عن عصر الانحطاط سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة، وإن كان ذلك يتم غالباً بطريقة عمومية بعيدة عن التحديد. لكن ارتباط " الانحطاط " في الأدبيات العربية بسقوط الخلافة العباسية وسقوط بغداد على يد المغول، هو مؤشر إلى هذا الارتباط بين الدولة والانحطاط.

ما نقصده، ويقصده الكتاب العرب، بالانحطاط السياسي هو انحطاط الدولة وفقدها لدورها ومكانتها ومنعتها، وهذه إشكالية متعددة الأوجه. فمن جهة أولى تشكل القضية السياسية واحدة من الإشكاليات الفكرية والعملية لكل التاريخ الإسلامي، ذلك أن المشكلة السياسية قد برزت في وقت مبكر مع نهاية الخلافة الراشدة، وبعدما تحول النظام السياسي الإسلامي، بحكم الواقع، إلى نظام مَلكي توريثي. ومن ثمَّ فإن انحطاط

النظام السياسي الفعلي، عن نموذجه النظري المفترض، قد تم في مرحلة مبكرة جداً، ولا يغير من واقع الحال أن كثيراً من الحكام قد مثلوا حالة مشرقة ومشرفة في تاريخنا الإسلامي، لكن ذلك لم يتحول إلى حالة انحطاط حضاري عام، بل إن الحياة الإسلامية كانت مستمرة على الصُعد كافة تبعاً لمساراتها الخاصة. ومن ثمَّ فإن الربط بين الانحطاط والدولة هو أمر في غاية الصعوبة بالنسبة إلى حضارة معمرة شهدت صعود وهبوط كثير من الدول والممالك، وإن كنا لا ننفي دور الدولة في دفع ورعاية الحياة الثقافية أو إعاقتها.

القضية الثانية هي أن الانحطاط السياسي والاجتماعي قد بدأ فعلياً قبل الغزو المغولي وسقوط بغداد بمدة طويلة؛ أي قبل سقوط الدولة، فمنذ القرن الثالث الهجري بدأت سلطة الخلفاء تضعف وتراجعت عن كثير من الممالك وفقدت هيبتها، حتى تحول الخلفاء العباسيون إلى ألعوبة بيد الوزراء وقادة الجند، وفقدوا دورهم الفعلي. وسوف نرى كذلك فقدان الخلافة في بغداد لسلطتها المركزية وقيام دول وإمارات مستقلة كالحمدانيين والفاطميين. وقد بقي الصليبيون جاثمين في الشام سنوات طويلة دون أن تكون الدولة المركزية قادرة على التصدي لهم.

لكن الحياة العلمية والثقافية الإسلامية كانت في ذروة نضجها وعطائها في القرنين الرابع والخامس، ويكفي أن نذكر أسماء كالفارابي والبيروني وابن سينا والمسعودي وابن النديم والخوارزمي والسجزي والمجريطي وغيرهم من الأعلام الكبار في ثقافتنا الإسلامية، حتى يتضح لنا أن الحياة الثقافية والعلمية ليست مرتبطة بالحياة السياسية ارتباطاً مباشراً. ويذهب كل العلماء الكبار الذين درسوا الحضارة، وعلى رأسهم ابن خلدون، إلى أن ازدهار العلوم والثقافة مرتبط إلى حد كبير بالمراحل المتقدمة من عمر الدولة عندما تبدأ هذه الدولة في الضعف والأفول.

إن سقوط بغداد هو محصلة للانحطاط السياسي وليس مقدمة له، كما أن هذا السقوط والكوارث الكبرى التي نتجت عنه كان له دور آخر تمثل في شحذ الهمم وتكاتف القوى وتفعيل آليات " البعث" الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للأمة، فأفلحت بعد ذلك في صنع أكبر انتصارين عسكريين وسياسيين وحضاريين صنعتهما الأمة في تاريخها، ألا وهما الانتصار على التتار والانتصار على الصليبيين في القرنين السادس والسابع.

إن قيام دولة الزنكيين والأيوبيين ومن ثم المماليك ودورهم في مواجهة وهزيمة العدوان الصليبي والمغولي المتكرر على المنطقة العربية، لا يمكن تصنيفه بأي شكل من الأشكال في خانة الانحطاط، هذا أمر يتناقض مع وقائع مثبتة ومحطات خالدة في حياة الأمة الإسلامية استطاعت فيها الأمة وقيادتها السياسية والعسكرية أن تصمد أمام أخطر عدوان وأخطر تحدٍّ واجه الأمة وتحداها في وجودها.

كيف يكون الانتصار على الصليبيين ودحرهم وإخراجهم من ديار المسلمين مؤشراً على انحطاط الدولة؟ وكيف تكون هزيمة التتار ودحرهم في معركة عين جالوت؛ هذه المعركة الخالدة التي استطاع المماليك فيها بقيادة أميرهم المظفر قطز أن يردوا جحافل التتار التي ملأت وجه الأرض ويردوا كيدهم في نحورهم؟ ربما لم تعد الدولة موحدة، لكنها لم تكن كذلك منذ القرن الثالث للهجرة.

إن الحري بنا اليوم ونحن نتعرض إلى حملات إبادة شبيهة بتلك التي كانت في زمن الصليبيين والتتار أن نعود إلى هذه المرحلة لنقرأ كل صفحة كتبت عن تاريخها؛ كيف انتصرت الأمة وكيف نهضت الهمم في النفوس، وأُصلحت العقول والقلوب، ووُحدت الصفوف، وجُمعت الكلمة؟ كيف واجهنا الصليبيين وكيف انتصرنا عليهم؟ كيف واجهت الأمة

زحف التتار وكيف انتصرت عليهم؟ ما هي المدارس العسكرية التي خرّجت الجنود والقادة؟ وما هو التنظيم الاجتماعي الذي استوعب الهزيمة ونتائجها الكارثية على المستويات كافة، ثم أعاد بناء نفسه وهيّأ كل شروط الانتصار؟ ماهي ثقافة المرحلة، وكيف تم بناء روح المقاومة، ما هو دور الدعاة والخطباء والمفكرين ورجال الدين ورجال العلم؟

لو نظرنا اليوم في المكتبة العربية فإننا لن نجد ما يجيب عن هذه الأسئلة إلا بعض دراسات متفرقة هنا وهناك لا تجد طريقها لتكون مادة تثقيف وتعليم للأجيال(١).

إذا كان هناك معجزات في التاريخ فهذه هي المعجزة الثانية التي صنعتها أمة الإسلام. لقد كانت معجزتها الأولى أنها قد قوضت في أقل من نصف قرن أكبر وأعتى إمبراطوريتين في العالم القديم (الفرس والروم) وشيدت مملكة مترامية الأطراف، أما معجزتها الثانية فقد كانت بحق هي نهوضها وانتصارها على " الهمج الهامج " المتدفق كالإعصار من سهول وصحاري الشرق، والمنحدر كالسيل من صحاري الثلج الشمالية.

عندما قامت الدولة العثمانية وأعادت توحيد البلاد والشعوب الإسلامية تحت مظلتها وأنشأت خلافة إسلامية جديدة وإمبراطورية مترامية الأطراف مهيبة الجانب. هل كان ذلك مؤشر انحطاط؟

وهل كان فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م وما تلاه من فتح بلاد الصرب والبوسنة والهرسك وألبانية وانتشار الإسلام في تلك البلاد هو مؤشر انحطاط؟

لقد أعاد العثمانيون إلى الدولة منعتها وقوتها وثقلها العالمي، وأعادوا

(١)من الدراسات القليلة التي تسعى لوضع منهجية جديدة في دراسة هذه المرحلة، نذكر كتاب الدكتور ماجد عرسان الكيلاني: (هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس)، دبي، دار القلم للنشر والتوزيع.

إلى الحضارة والعمران الإسلامي نشاطه وحيويته، لكن شأنها شأن أي دولة سوف تمر في مراحل عدة تنتهي بزوالها، هذا هو قانون الحياة. أما مهمة الأجيال اللاحقة فهي أن تبدأ رحلة جديدة ودورة حياة جديدة، وإذا ما فشلت في ذلك فهذا خطؤها، وليس هناك من مبررات لتحميل الدولة العثمانية وزر ما جناه جيل "النهضة" في مرحلة ما بعد نابليون بونابرت.

إن واحداً من العوامل التي عمقت هذا المفهوم عن الانحطاط السياسي هو بروز الفكرة القومية العربية ودعاتها؛ هذه الإيديولوجية التي رأت في انتقال مركز الثقل في الدولة من يد العرب إلى يد غير العرب من مماليك وعثمانيين فرصة للتوظيف الإيديولوجي، فجعلت من هذه المرحلة مرحلة انحطاط وانهيار وتدهور، وتجاهلت كل مواطن الازدهار والمنعة والعمران في هذه المرحلة التاريخية. لقد كانت جحافل الترك المسلمين تقف على أعتاب فييـنّا عندما كانت الدولة العثمانية في أوج مجدها. وقد رفض السلطان عبد الحميد والدولة في عهد ضعفها مجرد أن يطرح اليهود في مجلسه فكرة قيام دولة يهودية في فلسطين، فطردهم شر طرد من مجلسه.

ما الذي جنيناه اليوم نحن العرب والمسلمين من تدمير دولة الخلافة؟ ما هو حصاد "النهضويين" من قرن ونصف قرن من الزمان عملوا فيه ضد كل مسلمات الأمة؟ هلا قدموا لنا كشف حساب بإنجازاتهم حتى نقول معهم: إن هذه المرحلة كانت مرحلة انحطاط وانهزام وعار وشنار على الأمة؟ وما هي الإنجازات التي حققوها لكي نصفق لهم ونستمر في تدريس أبنائنا في المدارس مقولات الانحطاط والنهضة البونابرتية المجيدة؟.

أي بَله قد أصاب العقل العربي عندما قبل أن تسمى هذه المرحلة بطولها وعرضها بمرحلة الانحطاط، بعد أن انتصرت الأمة فيها على

المغول والتتار وهزمت الصليبيين وأعادت بناء الخلافة المجيدة؟ لقد كانت هذا الانتصارات معجزة حقاً، لكنها صنعت على الأرض وبأيد بشرية وجهود بشرية، لا ندري إلى اليوم حقيقتها وبأي آليات وأدوات سياسية وفكرية وإدارية تم صنعها. وإن هناك من يريد أن يحجب الأمة عن هذا الإرث العظيم وهذا الدرس الكبير في كيفية صنع الانتصارات وهي بأمس الحاجة اليوم لأن تُخرج هذا الدرس وتستوعبه وتغرسه في قلوب الناشئة من أبنائها وعقولهم.

٣- الانحطاط كمفهوم أدبي

لقد تجذّر مفهوم الانحطاط أكثر ما تجذّر في الدراسات الأدبية، وقد عمد الباحثون العرب الأوائل في تاريخ الأدب العربي ممن كان لهم دور كبير في صناعة مناهج التعليم في مصر ومن بعدها الدول العربية، أمثال: حسن توفيق العدل[١]، وأحمد الإسكندري [٢]،و أحمد حسن الزيات[٣]،

---

(١)حسن توفيق العدل (١٢٧٨-١٣٢٢هـ/ ١٨٦٢-١٩٠٤م) أستاذ للعربية، باحث ومترجم. ولد بالإسكندرية وتعلم في الأزهر ودار العلوم في القاهرة. اختير ليكون معلماً للعربية في المدرسة الشرقية ببرلين، فقضى أكثر من خمس سنوات فيها. عاد إلى مصر وعيّن " مفتشاً " في المعارف. ثم اختير أستاذاً للعربية في كمبريدج فذهب إليها عام ١٩٠٣م ومات هناك بعد عام. من أهم كتبه " تاريخ آداب اللغة العربية"، و"البيدجوجيا"، و"رسائل البشري في السياحة بألمانية وسويسرة" وغيرها.

(٢)أحمد بن علي عمر الإسكندري (١٢٩٢-١٣٥٧هـ/ ١٨٧٥-١٩٣٨م) أديب ومعلم من علماء مصر. درس في الأزهر ودار العلوم واحترف التعليم. كان من أعضاء المجمع اللغوي بمصر. ألف كتباً مدرسية منها: " الأدب العربي " و" تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي " و" نزهة القاري " وغيرها.

(٣)أحمد حسن الزيات (١٣٠٢-١٣٨٨هـ/ ١٨٨٥-١٩٦٨م) أديب مصري تعلم في مدرسة الحقوق الفرنسية بالقاهرة. درّس الأدب العربي في المدرسة الأمريكية بالقاهرة. من أهم كتبه " تاريخ الأدب العربي " و"دفاع عن البلاغة "، و"وحي الرسالة "، و" في أصول الأدب " وغيرها.

ومحمد نائل المرصفي[1] وغيرهم، إلى تثبيت نظرية تقسيم العصور الأدبية العربية الخماسي المراحل: عصر الجاهلية، فعصر ابتداء الإسلام، ثم عصر الدولة العباسية والأندلس، ثم عصر المماليك والعثمانيين الذي يمثل عصر الانحطاط، وأخيراً عصر النهضة.

نشير إلى أن مفهوم الأدب كان يشير في المرحلة التي تم فيها التأريخ للأدب العربي؛ أي نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إلى ما هو أوسع من مفهوم الأدب كما هو مستخدم في الوقت الحالي، إذ يشير إلى أنواع من الفنون كالشعر والرواية والمسرحية. إن مفهوم الأدب كان يشمل كذلك العلوم الإنسانية من فلسفية وتاريخية وأفكار اجتماعية، إنها أقرب ما يكون إلى ما نعنيه اليوم بالثقافة؛ فالأدب العربي هو الثقافة العربية. وعلى ذلك فإن أدب الانحطاط - كما يقصد مؤرخو الأدب - يعني ثقافة الانحطاط الشاملة التي هيمنت على الحياة العربية خلال تلك المرحلة.

يعدُّ كتاب حنا الفاخوري (تاريخ الأدب العربي) من الكتب المدرسية ذات الانتشار الواسع، وقد طبع عشرات الطبعات، وهو من أهم المراجع في تاريخ الأدب العربي، وهو يعكس بشكل واضح الرؤية السائدة في تقسيم وتحقيب الأدب العربي.

يستهل الفاخوري كتابه بالقول:

" يمكننا تقسيم الأدب العربي كما يلي:

١- العهد الجاهلي (٤٧٥-٦٢٢ م) من أواخر القرن الخامس إلى ظهور الإسلام.

---

(١) محمد بن حسن نائل المرصفي (توفي ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٥م) نشأ في القاهرة وتعلم في الأزهر ودار العلوم. عمل مدرساً للعربية في مدارس " الفرير " له كتب مدرسية مهمة: " آداب اللغة العربية " جزآن. و " الإبداع "، و " زهرة الرسائل " وغيرها.

٢- العهد الراشدي والأموي (٦٢٢- ٧٥٠م/ ١- ١٣٢هـ) والعهدان يشملان النهضة الأولى.

٣- العهد العباسي (٧٥٠-١٢٥٨م/ ١٣٢-٦٥٦هـ) يشمل عهد بني العباس في الشرق وعهد بني أمية في الغرب (الأندلس)، ويشمل في عهد بني العباس دولتهم في بغداد، وحكم الدول المستقلة في العراق وفارس وخراسان ومصر والشام... وينتهي بسقوط بغداد في أيدي التتار، وهذا العهد هو عهد النهضة الثانية.

٤- العهد التركي (١٢٥٨- ١٧٩٨م/ ٦٥٦ - ١٢١٣هـ) وهو ما يدعى " عهد الانحطاط " ويشمل حكم المغول والمماليك والعثمانيين وينتهي بقدوم الحملة الفرنسية إلى مصر[١].

٥- عهد النهضة الذي يمتد خصوصاً من أواخر القرن الثامن عشر إلى اليوم "[٢].

على ذلك فإن العهد الجاهلي يمتد ١٧٤ عاماً، والعهدين الراشدي والأموي ١٢٨ عاماً، والعهد العباسي ٥٠٨ سنوات، والعهد التركي (عهد الانحطاط) ٥٤٠ عاماً، أما عصر النهضة المستمر حتى يومنا وغدنا فقد قطعنا به إلى الآن ٢٠٩ سنوات.

وبذلك فإن عهد الانحطاط يمثل في تاريخنا أطول مرحلة إذ يحتل ٥٤٠ من السنوات. وعندما ننتقل إلى الفصل الذي يتحدث فيه عن هذا العهد نجده قد أفرد له عشرين صفحة بالتمام والكمال من ص ٨٥٩ إلى ص ٨٨١.

---

(١)يقدم الانحطاط في هذه المرحلة على أنه انحطاط باللغة واستخداماتها؛ في الشعر إغراق في التنميق اللفظي بما يضر بالمعاني، وفي النثر الزخرفة اللفظية والتكلف في المحسنات اللفظية والاقتراب من النثر العامي.

(٢)حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ط ١١، بيروت، المكتبة البوليسية، ص ٤٦.

وهو يصف الحالة الأدبية في هذا العصر على الشكل التالي: " كان هذا العصر وبالاً على الأدب فقد بدد المغول نفائس المصنفات، وأحرقوا المكتبات، وشردوا رجال العلم في البلاد التي استحوذوا عليها. ونجت مصر من شرهم كما أن الشام عادت فدخلت في حكم المماليك. فكان هذان البلدان أرقى البلاد العربية أدباً لأن سلاطينهما كانوا ألين من المغول جانباً وأكثر مجاراة للرعية في نزعاتها الدينية واللغوية. فغصت القاهرة والإسكندرية وأسيوط والفيوم ودمشق وحمص وحلب وحماة بالمكاتب والمساجد والمدارس، ونزح إليها العلماء، ونشطت فيها الحركة الأدبية، ولكن ضمن نطاق التقليد غالباً. ولما جاء العهد العثماني انحط الأدب العربي إلى أسفل الدركات لشيوع التركية في المخاطبات والمراسيم والدواوين، وتسلط الخمول على العقول، والتقليد على المعاني، والصناعة المقيتة على الأساليب. وسيبدو لنا ذلك واضحاً بأجلى وضوح في ما يلي "[1].

ولكننا عبثاً نبحث في "ما يلي" ونقلب هذه الصفحات العشرين فلا نجد مصداق ما ذهب إليه المؤلف، إنما نجده يقول في وصف الشاعر صفي الدين الحلي (١٢٧٨- ١٣٤٩م/ ٦٧٧-٧٥٠هـ) مثلاً " يعد شاعرنا بحق في طليعة الشعراء هذا العصر. أغرم بالبديع فكان أول من نظم القصائد التي تجمع أنواعه وتعرف بالبديعيات. وكان ذا مقدرة أدبية كبيرة، فيلين إذا أراد ويشتد في مواطن الشدة، ويطمح إلى معارضة المتنبي غير هيّاب كما فعل عندما مدح السلطان الناصر بقصيدة مطلعها:

أَسبَلنَ من فَوقِ النهود ذَوائبا فتركن حبات القلوب ذوائبا "[2]

وكذلك نجده يتحدث عن البوصيري وابن الوردي بلسان المدح. وهو

(١)حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص ٨٦١.

(٢)حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص ٨٦٦.

إن لم يعطهم ما يستحقونه من مكانة، لكنه لا يقدم ما يشير إلى أنهم كانوا رموز انحطاط.

وعن حركة التأليف في هذه المرحلة يقول: "نشطت حركة التأليف في هذا العصر نشاطاً كبيراً، ومما ساعدها على النمو تشجيع السلاطين والوزراء الذين كانوا يرغبون في الكتب النادرة، وينشئون المساجد والمعاهد في أكبر الحواضر. وأول ما يسترعي الانتباه هو وفرة الموسوعات التي تجمع في مجلدات ضخمة أنواعاً شتى من المعارف والعلوم" ثم يعدد لنا أشهر هذه الموسوعات وأصحابها أمثال:

- شهاب الدين النويري (١٣٣٢م / ٧٣٢هـ) وله (نهاية الأرب في فنون العرب)، و (في السماء والآثار العلوية والمعالم السفلية)، و (الإنسان وما يتعلق به)، و (الحيوان الصامت)، و (النبات)، و (التاريخ من بدء الخليقة إلى سنة ١٣٣١) وهذا الكتاب يقع في أكثر من ثلاثين مجلداً.

- ابن فضل الله العمري (١٣٥٥-١٤١٨م/ ٧٥٦ - ٨٢١هـ) مؤلف (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) في أكثر من عشرين جزءاً. وهو يحوي فوائد جمة في الأدب والتاريخ والجغرافية وغير ذلك.

- القلقشندي (١٣٥٥ - ١٤١٨م/ ٧٥٦ - ٨٢١هـ) من مصنفاته (صبح الأعشى في صناعة الإنشا) وهو يشتمل على مقدمة وعشر مقالات؛ أما المقدمة فموضوعها فضل الكتابة وصفات الكتاب... وتدور المقالات على كل ما يحتاج إليه الكاتب من الأمور العلمية والعملية، والمسالك والممالك، وشروط المكاتبات ومصطلحاتها والولايات والبيعات والعهود والصلح... فكأن القلقشندي أراد أن يجمع في كتابه كل ما يلزم الكاتب من المعلومات.

وللقلقشندي أيضاً مؤلفان في قبائل العرب هما: (نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب)، و(قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان).

- **بهاء الدين العاملي (١٦٢٢م/ ١٠٣١هـ)** من أشهر كتبه (الكشكول) وهو يحتوي على طرف من كل علم وفن من الأدب والتاريخ والفلسفة والتصوف وعلم الكلام والهندسة والطب والنجوم والجبر، وكل ذلك بلا ترتيب ولا نظام.

- **الحاجي خليفة (١٦٥٦ م/ ١٠٦٦هـ)** له موسوعة دعاها (كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون)، وهي تشمل نحو خمسة عشر ألف اسم، ذكر فيها ما اطلع عليه من الكتب مع أسماء مؤلفيها.[١]

أما بالنسبة إلى العلوم اللسانية فيخبرنا حنا الفاخوري أنه: " كثر التأليف في هذه العلوم وقل فيها الابتكار، فجل ما نرى اختصار مطول أو تطويل لموجز أو جمع لمتفرق".

أما نماذج هذه المصنفات التي قل فيها الابتكار والإبداع فهي، كما أوردها لنا حنا الفاخوري، ما يلي وبلفظه:

في مجال اللغة: جمال الدين بن مكرم المعروف بابن منظور (١٣١١ م / ٧١١ هـ) من مؤلفاته في اللغة (لسان العرب) وهو أكبر القواميس العربية وأدقها شرحاً.

الفيروزآبادي: (١٣٢٩ - ١٤١٤ م/ ٧٢٩ - ٨١٦هـ) وكان متمكناً من اللغة والتفسير والحديث حتى أصبح مرجع عصره. وضع (القاموس المحيط) الذي اختصر فيه كتاباً في اللغة سماه (اللامع المُعلم العجاب بين المحكم والعباب) وقد ضاع.

مرتضى الزبيدي: (١٧٣٢ - ١٧٩٠ م/ ١١٤٥ - ١٢٠٥هـ) وقد عكف على شرح القاموس المحيط فكان شرحه (تاج العروس في شرح القاموس) وهو يعد أكبر المعاجم العربية.

---

(١)حنا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص ٨٧٤.

أما في مجال النحو: فقد برع فيه محمد بن عبدالله بن مالك (١٢٧٣ م / ٦٧٢هـ) له ما ينيف على الثلاثين مؤلفاً في النحو والصرف واللغة، منها (الألفية) المعروفة في النحو (أضيف: وقد تربى عليها وعلى شروحها المختلفة أجيال من أبناء العربية وتمكنوا بها من ناصية النحو).

وبرع في النحو أيضاً عبد الله بن هشام (١٣٦٠ م / ٧٦١هـ) وهو صاحب (قطر الندى وبلّ الصدى)، و (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، و (شذور الذهب في معرفة كلام العرب).

ومنهم أيضاً محمد الصنهاجي ابن آجرّوم (١٣٢٣م/ ٧٢٣هـ) وله (المقدمة الآجرّومية في مبادئ علم العربية) التي عولت عليها المدارس في التعليم زمناً طويلاً.

ومن علماء اللغة والنحو جلال الدين السيوطي (١٥٠٥ م / ٩١١هـ) وكان دائرة معارف حية، زادت مؤلفاته على ثلاث مئة في التاريخ والدين والأدب واللغة، منها (المزهر) وهو كتاب جزيل الأهمية لما فيه من فلسفة اللغة في ألفاظها وأصلها وخصائصها وعلاقاتها باللغات السامية.. وله (الأشباه والنظائر) في النحو.

ثم يعرج حنا الفاخوري على العلوم الدينية فيذكر لنا أحمد بن تيمية (١٣٢٨ م / ٧٢٨ هـ) وشمس الدين بن قيم الجوزية (١٢٩٢ - ١٣٥٠ م / ٦٩١ - ٧٥١ هـ).

ولا أعتقد أن هناك من هو بحاجة لأن نوضح له دور وأهمية هذين الاسمين في حياتنا وفي تراثنا الفكري والديني.

أما في مجال العلوم التاريخية والجغرافية فيذكر لنا أحمد بن خلكان (١٢١١-١٢٨٢ م / ٦٠٨-٦٣٣ هـ) وهو صاحب (وفيات الأعيان) الغني عن التعريف. والقزويني (١٢٠٨-١٢٨٣ م / ٦٠٥-٦٨٢ هـ) وهو المؤرخ والجغرافي المعروف، وله مؤلفات كثيرة منها (عجائب

المخلوقات وغرائب الموجودات) و (آثار البلاد وأخبار العباد). وأبو الفداء (١٣٣٢م / ٧٣٢ هـ) وهو الملك المؤيد صاحب حماة وله (المختصر في تاريخ البشر) وابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٧٧ م / ٧٠٣-٧٧٩هـ) وهو الرحالة المشهور الذي دوَّن وصف رحلته في كتاب (تحفة النظَّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار). وابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦ م / ٧٣٢-٨٠٨ هـ) وهو صاحب التاريخ الشهير والمقدمة، ولا أجد نفسي بحاجة إلى الحديث عن أهميته ومكانته. والمقريزي (١٣٦٥-١٤٤١ م / ٧٦٦-٨٤٥ هـ) وهو صاحب كتاب (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) المعروف بخطط المقريزي، وكتاب (السلوك في معرفة دول الملوك)، وابن عربشاه (١٤٥٠ م - ٨٥٤ هـ) وهو صاحب كتاب (عجائب المقدور في نوائب تيمور) وهو تاريخ لفتوحات وعصر تيمورلنك. وتنتهي الصفحات العشرون التي أفردها المؤلف لعصور الانحطاط (العهد التركي) دون أن يفي صاحبها بما وعدنا به من إبراز معالم هذا الانحطاط كما كان قد وعد في البداية. إن كل ما نجده في هذه الصفحات العشرين هو أنها تضيق عن ذكر هؤلاء العظماء من المؤلفين والكتّاب وذكر مؤلفاتهم الجليلة التي لو كانت وحدها لأمة من الأمم لفاخرت بها وتطاولت على الشعوب. ونضيف بأننا اكتفينا بذكر من أوردهم الفاخوري من أسماء، ولو اجتهدنا لعددنا غيرهم الكثير، لكننا نكتفي بهم ونطرح سؤالاً ملحاً: كيف يكون لعصر عاش وألف فيه هؤلاء أن يكون عصر انحطاط؟ بل وعصر انحطاط أدبي بالتحديد؟ إني لا أجد جواباً لذلك.

القضية المهمة هي أننا لسنا بالطبع أول من اعترض على هذه التسمية ورأى أنها غير منصفة؛ فقد قام باحثون متخصصون في هذا المجال وقدموا لنا أبحاثاً متخصصة بينت واقع الظلم والإجحاف الذي لحق بهذا

العصر وأدبه عندما ألصقت به تهمة الانحطاط. من هؤلاء الباحثين المتخصصين نذكر محمود رزق سليم وكيل كلية الدراسات العربية في جامعة الأزهر، الذي نشر في عام ١٩٤٧م كتاباً سماه (عصر سلطان المماليك ونتاجه العلمي والأدبي) حيث يقول في شرح الأسباب التي دعته لتأليف هذا الكتاب: " وكنت أدرّس لطلابي العصور الأدبية العربية المختلفة، فلحظت أن تاريخ الأدب العربي لم يدرس حتى اليوم الدراسة الكافية الشافية ولم توضع فيه مؤلفات واسعة منظمة مبوبة تكون معيناً سائغاً سهلاً قريباً للناهلين... ومن أبرز العصور المصرية المظلومة المهتضمة، عصر المماليك، الذي نحن بصدد الحديث عنه، فقد راعني ما أصابه من جفاء، وهالني ما ناله من صدّ وما رمي به حيناً من أنه عصر ظلمة وتأخر وانحطاط وتقليد. مع أنه جليل الخطر عظيم الأثر " [١].

ولا يكتفي الدكتور بكري شيخ أمين في كتابه (مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني) بتقرير الخطأ والظلم الكبير الناتج عن الحكم المسبق " بالانحطاط " على هذا العصر، بل يقدم رؤيته لأسباب هذا الحكم في سياق الصراع السياسي والحضاري والوجودي الذي تخوضه الأمة العربية والإسلامية: " يخيّل إلينا أنه ما من عصر من عصورنا الأدبية أصابه من الظلم في الأحكام، والإهمال في الدراسات ما أصاب هذا العصر وناله. وأكثر من هذا اعتقادنا الجازم أن هناك عملية خفية تهدف إلى صرف الباحثين عن دراسة هذه الحقبة، والاكتفاء بحكم سريع ظالم عليها. ولسنا ندري لذلك سبباً، اللهم إلا أن يكون هذا العصر هو الذي قاوم جحافل الغرب التي استحكمت حيناً من الدهر في هذه البلاد، ودَفَع الوثنية التي جاءت على سيوف التتار ورماحهم، وملأ المكتبة العربية التي

(١)محمود رزق سليم: عصر سلطان المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، ط٢(القاهرة، دار النشر ١٩٦٢)، ١/ ٢-٣.

خوت بمصيبة بغداد وسواها بالتراث العربي والإسلامي المشرقين وأعاد إلى النفس العربية عزتها وثقتها "[١].

وكذلك يرى الدكتور عمر موسى باشا في كتابه (تاريخ الأدب العربي)؛ فهو يقرر أن سير إصرار بعض الكتاب العرب على هذه التسمية الظالمة المجحفة، هو سير "وفق الأحكام المسبقة والآراء التي أطلقها المستشرقون الذين نعتوه بأنه أدب العقم والجحود والانحطاط، وأدب الماضي والذكرى"، ويؤكد على خطورة النتائج الثقافية المترتبة على إدخال هذه التسميات التي " ما أنزل الله بها من سلطان " في عقول العامة والخاصة من طلاب ومثقفين عرب.

إن عدداً كبيراً من الباحثين المتخصصين في هذه المرحلة قد دعوا مراراً وتكراراً للتخلص من هذه التسمية المجحفة الصارفة عن دراسة هذه المرحلة، وإيلائها ما تستحق من الاهتمام، وقد أورد الدكتور عمر موسى نماذج من هؤلاء، أمثال: محمد بهجة البيطار،و محمود رزق سليم، ومحمد رجب النجار والدكتور شوقي ضيف وآخرون غيرهم[٢].

إن مفهوم عصور الانحطاط في الأدب العربي هو مفهوم لا يستند إلى أية مبررات سوى السير الأعمى أو البصير خلف آراء المستشرقين. ومع أن كثيراً من الدراسات المتخصصة والمتعمقة قد نقضت هذا الاتهام وفندته، إلا أن مفهوم الانحطاط لا يزال مهيمناً وسائداً في الثقافة العربية على أنه سمة لهذا العصر، ويعود السبب في ذلك إلى أن هذا المفهوم قد تحول إلى مفهوم مكوّن للبنية الداخلية اللاشعورية للثقافة العربية " النهضوية"

(١)بكري شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ط٢، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠)، ص ٥.

(٢)عمر موسى باشا: تاريخ الأدب العربي، (بيروت، دار الفكر المعاصر - دمشق، دار الفكر، ١٩٨٩)، ص ١١-١٥.

الحديثة لأنه مبرر وجودها التاريخي، ومن ثم لا بد من نقضه وإخراجه كلياً من بنية الثقافة العربية، لا من مجال واحد هو مجال الأدب فحسب. فإذا كانت المرحلة العباسية تسمى كذلك نسبة للدولة والأموية من قبلها، فلنقل ببساطة العهد المملوكي والعهد العثماني كما يقترح الدكتور بكري شيخ أمين. ولكن قبل ذلك لنلقِ نظرة على وجه آخر لمفهوم الانحطاط، ونعني به الانحطاط كمفهوم كلي " عقلي أو فلسفي " هيمن على هذه المرحلة، كما خرجت به علينا بعض الدراسات العربية الحديثة.

٤- الانحطاط كمفهوم فلسفي (عقلي)

و يُقصد بالانحطاط كمفهوم فلسفي، انحطاط العقل العربي وتخليه عن إنتاج وتطوير منظومات معرفية عقلية، برهانية. ولقد تم تثبيت هذا المفهوم للانحطاط في مراحل متأخرة، وبالتحديد فقد أنتجه وسوقه محمد عابد الجابري في مشروعه النقدي لدراسة " العقل العربي ".

يؤسس الجابري مشروعه النقدي على مقولة أساسية تشكل العمود الفقري لكل ما كتبه الرجل في هذا الشأن؛ وهي مقولة المنظومات المعرفية الثلاث التي تحكم وتتحكم في العقل العربي مُنتجاً ومُنتَجاً لهذه الثقافة في آن واحد. وهذه المنظومات المعرفية الثلاث هي: المنظومة المعرفية البيانية، التي تشتمل على علوم (البيان) من نحو وفقه وكلام وبلاغة، والمنظومة المعرفية (العرفانية) " من تصوف وفكر شيعي وتفسير باطني للقرآن وفلسفة إشراقية وكيمياء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم تنجيم "، والمنظومة المعرفية البرهانية التي "تؤسس الفلسفة والعلوم العقلية" من منطق ورياضيات وطبيعيات (بفروعها المختلفة) وإلهيات وميتافيزيقا[١].

(١)محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٨ (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٢٥٤ و ٣٣٤.

يبدو هذا الكلام مقبولاً، فإن تعدد المنظومات المعرفية في إطار الثقافة الواحدة هو أمر مقبول ومعروف في عديد من الثقافات، وقد تختلف هذه المنظومات المعرفية باختلاف السمات المميزة لهذه أو تلك من الثقافات لكن تعدد أشكال المعرفة هو أمر طبيعي، وربما حتمي، في السعي المعرفي الإنساني بشكل عام، وإن الثقافة العربية الإسلامية استدعت من المناهج المعرفية ما تقتضية ضرورات السعي المعرفي في ساحة المثاقفة الكبرى التي دشنتها الثقافة الإسلامية وجاءت سريعة وعاصفة كما كان حال الفتوحات الإسلامية التي ألقت بالإنسان المسلم الخارج من الصحراء العربية في قلب حضارات ومدنيات مختلفة ومزدهرة فكرياً. ولقد أثبت هذا العربي الخارج من الصحراء جدارة، وحقق نجاحات باهرة في عملية التثاقف والتدافع الحضاري (السلمي والطبيعي والتلقائي)، وسر نجاحه هذا أنه دخل ساحة التجاذب الحضاري مزوداً بثوابت عقدية وبفهم كوني وقيميّ ثابت، وبهوية حضارية متبلورة ومصقولة، ولم يدخل هذه المعركة مهزوماً مدحوراً تائهاً ضالاً لا يجد ذاته (المتوهمة) إلا في تقمص الآخر.

على كل حال، فإن الجابري يذهب أبعد من ذلك عندما يقرر أن الثقافة العربية هي نتاج تجاذب وتنافس وتصادم هذه المنظومات الثلاث التي تبدو وكأنها جزر منفصلة لا يربطها أي رابط معرفي، وأن هذا التصادم هو أهم ما يميز الفكر العربي وهو المنظور الذي نستطيع أن نرى من خلاله كل مراحل تطور هذا الفكر، وأن نشخص أزمة هذا الفكر، يقول ملخصاً ما ذهب إليه في دراسته لهذه الأنظمة المعرفية الثلاث: " استعرضنا في الفقرات السالفة مظاهر " أزمة الأسس " في الفكر العربي، الأزمة الراجعة إلى تصادم وتداخل النظم المعرفية المتنافسة داخله: " البيان " مع " البرهان " من جهة، و "البرهان" مع " العرفان " من جهة ثانية، ثم

"البيان" مع" العرفان" من جهة ثالثة".[١] وهذه الأزمة أزمة مستمرة لأن "الحركة داخل هذه الثقافة هي حركة اعتماد واهتزاز، حركة اصطدام وتداخل بين النظم المعرفية الثلاث المؤسسة لها، وليست حركة " نقلة "؛ (أي حركة يتم الانتقال بها من مرحلة إلى أخرى ويتجاوز بفضلها اللاحق السابق: ينفيه ويلغيه بعد أن يحتفظ منه بما يقبل الحياة والتجدد"[٢].

إن انحطاط العقل العربي عند الجابري هو ما انتهى إليه الصراع والتجاذب بين هذه المنظومات المعرفية الثلاث، وهو ما يسميه الجابري "التوافق التلفيقي" بين هذه المنظومات الثلاث، هذا التوافق الذي أسس لسيطرة " العقل المستقيل" الذي هو بتعبير آخر علامة الانحطاط. مع أنه يمكن اعتبار ما حصل، بكل بساطة، مؤشراً على نضج واكتمال واستقرار الفكر العربي والتجربة المعرفية الإسلامية، شأنها في ذلك شأن أي تجربة معرفية تمت في ظروف تاريخية محددة، لا بد لها من نهاية وخلاصة تخرج بها من حالة الجدل والمثاقفة، وهذا بالتحديد هو ما حصل. ونستطيع بكل يسر وسهولة، دون أن نحمل الأمور ما لا تحتمل، أن نقول بأن الثقافة العربية خرجت من تجاذبات المنهجيات المختلفة إلى وحدة الرؤية وتكاملها.

لكن الجابري يصف هذه العملية بأنها عملية تلفيق معرفية، ويطلق عليها اسم "التداخل التلفيقي"[٣]، إذ كيف تجرؤ هذه النظم المعرفية الثلاث على أن تلتقي بعد أن قرر الجابري أنها متباينة ومتصارعة؟ وكيف تتجاوز بذلك أرسطو كما يريده الجابري وابن رشد، وتتجاوز منطقة البرهاني الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؟

---

(١)محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٨١.
(٢)محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٣٣٤.
(٣)الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ٤٨٦.

هذه اللحظة التي يسميها الجابري بلحظة انتصار " العقل المستقيل " ابتدأت مع الثغرة التي أحدثها الفارابي عندما جمع بين العرفان والبرهان ووفق بين رأيي الحكيمين (أفلاطون وأرسطو)، واتسعت مع ابن سينا الذي " انخرط في إشكاليات المتكلمين من جهة، وتبنى منتجات "العقل المستقيل"، منتجات العرفان الهرمسي، من جهة ثانية "[١] بحيث "أصبحت السينية تمثل، بدون منازع الصيغة " البرهانية " للفلسفة والكلام والتصوف في الإسلام "[٢].

هذا التوجه التلفيقي وصل ذروته مع الغزالي ممهداً لبداية عصور الانحطاط: "إننا إذا نظرنا إلى الغزالي كظاهرة فكرية وجدناه عبارة عن " ملتقى طرق " انتهت إليه النظم المعرفية الثلاثة فالتقت عنده التقاء بنيوياً، أعني صدامياً، وكانت نتيجة هذا اللقاء على صعيد الغزالي كفكر أو كعقل[٣] هي الأزمة الروحية التي عانى منها، أزمة الشك اللاأدري (وليس

(١)الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ٤٧٧.

(٢)الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ٤٤٩.

(٣)يقصد الجابري هنا الغزالي وتجربته المعرفية الشخصية كما لخصها في كتاب " المنقذ من الضلال"، في حين يشير بعد ذلك إلى الغزالي على أنه نتاج فكري ومرحلة مهمة في مسيرة الفكر الإسلامي. ونود أن نتوقف هنا أمام تفريق الجابري بين ما يسميه الشك "اللاأدري" وهو شك الغزالي في المنقذ من الضلال، و" الشك المنهجي " الشك الديكارتي، بطريقة أحسبها تصغر من الغزالي وترفع من شأن ديكارت، علماً بأن هناك تشابهاً كبيراً بين ما كتبه ديكارت، وما كان قد كتبه الغزالي، بما يوحي بأن ديكارت قد استنسخ الفكرة من الغزالي. وهي على كل حال فكرة بسيطة ولا تحمل كل سمات العبقرية الخارقة التي تنسب لديكارت بسبب اختراعه لما صار يسمى "الشك المنهجي". على كل حال فإن الفارق المهم هو أن الغزالي كان يهدف بهذا الشك إلى تضييق مساحة الاحتمال وتحديد دائرة اليقين، في حين وظف ديكارت شكه "المنهجي" لنفي الوجود وإثبات الأنا العارفة أصلاً للوجود، وهذه مغالطة كبيرة لا يمكن أن تتقبلها إلا المنظومة الفكرية الغربية التي أثبتت الفردية مبدأ أول للوجود. =

المنهجي)، وكانت نتيجته على صعيد الغزالي كإنتاج فكري هي ذلك " التداخل التلفيقي " الذي نتحدث عنه.... لقد حصلت ابتداءً من الغزالي، إذن تداخلات بين الحقول المعرفية الثلاثة (البياني والعرفاني والبرهاني) وكان " البرهان" هو الضحية. لقد انفتح البيان لقسم من العرفان (التصوف السني) ولقسم من البرهان (طريقة المتأخرين التي خلطت مسائل الفلسفة ومسائل الكلام) وانفتح العرفان لقسم من البيان (الأخذ بالظاهر على مستوى الشريعة عند ابن عربي فضلاً عن المتصوفة " السنيين "[(١)]) ولقسم من البرهان (التوظيف الهرمسي للمنظومة الأرسطية وعلومها، وهي عملية كانت جارية في العرفان الإسماعيلي منذ البداية، ونقلها ابن عربي إلى العرفان الصوفي مؤسساً بذلك التصوف الباطني، كما ذهب بها معاصره السهروردي مذهباً آخر مؤسساً الفلسفة الإشراقية التي ستبقى حية بعده في إيران إلى العصر الحاضر). قلنا إن الضحية في عملية التفكيك هذه هي البرهان، وهذا مفهوم لأن البرهان كما صاغه أرسطو ذو طبيعة نَسَقيّة يكفي نفسه بنفسه ولا يقبل الانفتاح، وإذا انفتح تعرض لخطر التفكك، وهذا ما حصل فعلاً، فالثغرة التي أحدثها فيه الفارابي بتبني جوانب من الهرمسية سرعان ما اتسعت مع ابن سينا لتصبح النتيجة هي " الضربة القاضية " التي وجهها الغزالي إلى الفلسفة: الفلسفة كما أرادها ابن سينا منظومة تلفيقية تجمع بين المشائية والهرمسية وعلم الكلام والتصوف "[(٢)].

= هنا يتضح الخطأ الذي يذهب إليه بعض المفكرين الذين يجدون في هذا التشابه الشكلي بين تعبير الغزالي وتعبير ديكارت نوعاً من التقارب في المنهج، في حين أن الأمر لا يصل إلى أن يكون منهجاً بالمعنى الدقيق، ولم يدع الغزالي ذلك قط.

(١)لا أدري لماذا يفرق الجابري بين ابن عربي والمتصوفة السنيين وهو مالكي المذهب ولم ينسب نفسه لغير أهل السنة والجماعة؟

(٢)الجابري: بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص ٤٨٦- ٤٨٧.

نعم إن الغزالي الذي يصب الجابري، وغيره من المثقفين العرب، جام غضبهم عليه ويتهمونه بأنه هو الذي أسس لعصر الانحطاط المزعوم، وثقافة الانحطاط التي سيطرت على العقل العربي إلى أن أشرق نور النهضة النابليونية من دياجير الظلام الغزالي!! هو من انتهت إليه التجربة المعرفية الإسلامية بمناهجها وطرائقها ومنظوماتها المختلفة، بعد أن مرت عبر تجربة طويلة من الجدل العلمي المعرفي، وبعد أن وصلت إلى مرحلة فريدة من النضج ومراكمة التجارب المعرفية، فقام الغزالي بإعادة إنتاجها في صورتها الكلية الشاملة والمتكاملة.

لا يكتفي الجابري بتقسيم الفكر العربي إلى منظومات متصارعة، بل يذهب إلى تقسيمه تقسيماً جغرافياً مناطقياً، فالفكر الإسلامي الشرقي يمثل الغنوص العرفاني الإشراقي، بينما يمثل المغرب الإسلامي العقل البرهاني. وهذه قسمة واهية ومزورة[1].

لقد بذل الجابري جهوداً كبيرة فيها تكلف شديد لتقديم التراث في إطار النظم المعرفية المختلفة والمتباينة والمتنافرة والمتصارعة، في حين أن تباين المناهج لا ينفي وحدة الرؤية الشمولية، هذه الوحدة التي أدت في المحصلة، وفي لحظة الغزالي بالذات، عبر عمليات جدل معرفي طبيعي وحر[2] إلى إعادة إنتاج المنظومة المعرفية الإسلامية في إطار موحد. وهذه

(١) انظر: جورج طرابيشي، وحدة العقل العربي الإسلامي، (بيروت، دار الساقي ٢٠٠٢). لكننا على الرغم من الإشارة إلى نقد طرابيشي، لا يسعنا إلا التأكيد على أن هذا النقد في الجزئيات لا ينفي الاتفاق على الرؤية الكلية المتمثلة في توظيف التراث لخدمة الحداثة العلمانية، بل إن طرابيشي يذهب في هذا المنحى أبعد من الجابري نفسه.

(٢) لا يغير من هذه الحقيقة سواء ما يعرف بمحنة أحمد بن حنبل التي كان أبطالها هم المعتزلة، أم ما يعرف بمحاربة ابن رشد، لأن هذه الحوادث كانت فردية وكانت استثناء للقاعدة التي أتاحت للأفكار أن تتلاقح وتتصارع في إطار من الحرية المعقولة واحترام الرأي الآخر. وهذا ما يبرهن عليه التعدد الكبير للمذاهب والملل والنحل.

قضية واضحة وبينة يلمسها كل دارس موضوعي للتراث الإسلامي، ويمكن توصيف هذه التحولات التي جرت في الفكر العربي في القرن السادس بطرق مختلفة، لكن ليس هناك من مبرر لإعلان استقالة العقل كما فعل الجابري، بل إن توصيف المستشرق (هـ ا. ر. جب) على ما فيه من نواقص يبدو أكثر واقعية من توصيف الجابري، يقول:

" قد يرى المؤرخون البراغماتيون المسلمون في هذا الأمر (يقصد هيمنة الرؤية الصوفية على الفكر والمجتمع) استهلالاً لفترة (انحطاط) وفقداناً لحرية الفكر والمرونة، و (جموداً) في الأمة الإسلامية. وما حدث في الواقع كان ابتعاد الأمة عن العناصر العقلانية والعلمانية للتراث الهلينيستي بصورة واضحة، منذ القرن السادس، لتتحول إلى ما كانت عليه في جوهرها منذ البداية، أمة شرقية دينية. وحلت حكمة الشرق الأدنى محل الفلسفة اليونانية، وبدا أن استمرار الهياكل السياسية للفكر الديني الشرقي لم يكن أشد وضوحاً في مكان ما أكثر مما هو في ميتافيزيقا الصوفية الجديدة"[١].

أما الجابري فلم يكن باحثاً موضوعياً، بل كان واحداً من صناع الإيديولوجية الذين ارتأوا أن مقدمات النهضة الحداثوية قد فشلت باستنادها إلى مقدماتها البونابرتية ومستتبعاتها، ولا بد من التأسيس للنهضة الحداثية استناداً إلى التراث، وهذا ما يخلص إليه في نهاية كتابه عندما يقول: " إذن فلا سبيل إلى التجديد والتحديث - ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي - إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانيته الذاتية "، وإن التجديد والتحديث الذي يقصده الجابري هو الحداثة بمعناها الغربي طبعاً، وهذا ما أراده عندما دعا إلى " تحقيق قطيعة

---

(١)من مقدمة البروفيسور هـ أ. ر. جب لكتاب سيد حسين نصر، مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، (اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩١) ص ٩.

إبستمولوجية " مع الزمن الثقافي العربي الواحد؛ " قطيعة قوامها تدشين زمن ثقافي جديد على أسس جديدة"[١]. وهذا ما يحمل في طياته السؤال الكبير والجوهري الذي يخلص إليه الجابري في نهاية كتابه الأول (بنية العقل العربي) وهو: " لماذا لم تستطع النهضة العربية في القرون الوسطى، أن تشق طريقها نحو التقدم المطرد كما فعلت النهضة الأوربية، هل يرجع ذلك إلى غياب " العنصر المحرك " للتقدم العلمي: التجربة؟ "[٢].

لا يقدم الجابري أجوبة مباشره لهذه الأسئلة،فهي، كما يرى، تحمل جوابها ضمن صياغتها. لكننا نضيف أن صياغة مشوهة ومغلوطة كهذه لن تقود إلا إلى أجوبة مغلوطة، فهذه الصياغة تحمل في طياتها فهماً مشوهاً للتاريخ ومنطقه وللثقافة وحركتها. وتحيلنا أيضاً هذه الصياغة إلى ما كنا فيه من قبل عند الحديث عن التقدم ودوره في بلورة المنظور الحداثوي العربي عموماً.

أما المقدمة أو المسلمة الأولى التي يثبتها الجابري أولاً ويبني كل دراسته على افتراض أنها مسلمة غير قابلة للنقض أو الدحض، فهي أن محاكمة التراث يجب أن تستند إلى الرؤية العقلية، والرؤية العقلية كما تتوضح لنا بعد ذلك هي الخط الذي يمثله أرسطو في الفكر اليوناني، وابن رشد في الفكر الإسلامي والعقلانيون الغربيون في أوربة. أما ما سوى ذلك فهو في نظر الجابري من جنس القصص والخرافات والأساطير[٣].

---

(١)الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٥٢.

(٢)الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٣٣٨.

(٣)الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٧. وقد تعرض لهذه الرؤية المغلوطة وفندها بشكل تفصيلي جورج طرابيشي في كتابه الأول من مشروعه النقدي للجابري. انظر: جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، (دار الساقي، ١٩٩٩).

بل إن الجابري لا يتردد في شطب حضارات بأكملها لأنها ببساطة لا تنتمي إلى دائرة" الفكر العقلاني "برأيه"، إن المعطيات التاريخية التي نتوفر عليها اليوم تضطرنا إلى الاعتراف للعرب واليونان والأوربيين بأنهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي سمح بقيام معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة والخرافة ومتحررة إلى حد كبير عن الرؤية (الإحيائية) التي تتعامل مع أشياء الطبيعة كأشياء حية، ذوات نفوس تمارس تأثيرها على الإنسان وعلى إمكانياته المعرفية ". أما حضارات الهند والصين وحضارات بابل القديمة ومصر فإن "البنية العامة لثقافات هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي - حسب معلوماتنا الراهنة- بنية يشكل السحر أو ما في معناه، وليس العلم، العنصر الفاعل والأساسي فيها"[1]. ولا أدري حقيقة ما هو حالنا مع الوحي في الحضارة والفكر الإسلامي، هل هو أيضاً من الأسطورة؟ إن كان الجواب لا، فلماذا؛ وهو لا يمت بصلة إلى العقل البرهاني الأرسطي كما يريده الجابري؟ وإن كان الجواب نعم، فإن كل العلوم ومنظومات المعرفة الإسلامية كانت مستمدة من حقائق الوحي أو كانت تستند إليه وتضعه في حساباتها بهذه النسبة أو تلك.

إن الاتجاه العقلي هو أحد الاتجاهات المعرفية الإنسانية إلى جانب أشكال المعرفة الأخرى، هكذا كان الحال دائماً، وهكذا هو الحال في الحضارة الإسلامية وقد أثبت الجابري المنظومة البرهانية العقلية بوصفها إحدى المنظومات المكونة في التراث الإسلامي إلى جانب منظومات معرفية أخرى، فما هو السبب الذي يجعلنا نجرّ منظومات المعرفة الأخرى إلى محكمة المنظومة العقلية البرهانية؟ كيف نبرر ذلك منهجياً لا إيديولوجياً؟

---

(١)الجابري: تكوين العقل العربي، ص ١٧.

إن ما جرى في مرحلة ما بعد الغزالي وهيمنة ما يسميه الجابري " بالعقل المستقيل" لم يكن إلغاءً للعقل، بل إن الذي جرى هو عملية ترتيب المنظومات المعرفية لتأخذ كل واحدة منها مكانها الطبيعي في سلم المعرفة الذي كان ابن طفيل الأندلسي قد أوضحه بصورة جلية رائعة في كتابه (حي بن يقظان)؛ حيث نرى تراتبية المناهج المعرفية التي تبدأ بالحسية والتجريبية وصولاً إلى الوحي والعرفان مروراً بالعقل. وحيث لكل طريقة معرفية مجالها واستخداماتها وحدودها الواضحة[1].

٥- عصر الانحطاط والعلوم الأساسية والتطبيقية

ليس هناك من يدّعي أن " عصر الانحطاط " كان عصر انحطاط وتراجع العلوم التطبيقية والأساسية؛ ربما لأنه لم يفترض أحد قبلاً أن يكون هناك مثل هذه العلوم في (عصر الانحطاط). لذلك فغالباً ما يتم القفز عن العلوم في هذا العصر ولا يتطرق إليه الحديث، لدرجة أننا لا نعرف شيئاً كثيراً عن هذه العلوم.

إن من يحمل مثل هذا الاعتقاد - وهم غالبيتنا من أبناء النهضة وما وراء النهضة - سوف يصاب بصدمة كبيرة لو أنه حاول أن يلقي نظرة فاحصة متعمقة لواقع العلوم الأساسية والتطبيقية في هذه المرحلة، وسوف يدرك أي ظلم وأي إجحاف، بل وأي خدعة كبيرة كانت هذه التهمة التي ألصقت بهذا العصر.

لقد كان لنضج العلوم العقلية واستقرارها في القرن السادس الهجري، وتوقف الجدال الكبير بين الفرق والمذاهب المختلفة، وانتهاء الوجود الفعلي للعديد من الفرق والتيارات الكلامية المتصارعة، دور في التطور الكبير والملحوظ للعلوم النظرية البحتة من جهة والعلوم التطبيقية من جهة أخرى.

لقد تطورت في هذه المرحلة العلوم الطبية ووصلت إلى أوج رقيها

---

(١)أبو بكر بن طفيل: حي بن يقظان، (بيروت ٢٠٠١).

وازدهارها، كما شهدت علوم الصيدلة والنباتات ازدهاراً كبيراً، وكذلك الفلك والرياضيات والكيمياء والهندسة المعمارية والهندسة الميكانيكية، وعلوم البحار والحيوان، وعلوم التغذية والزراعة والموسيقا والبصريات، وغيرها من دقائق العلوم التي شهدت ازدهاراً وتطوراً كبيراً. وقد ترك لنا علماء هذه المرحلة آلافاً من المخطوطات في شتى ميادين العلوم. وإنه لمما يثير العجب أن هذه المخطوطات لا تزال غير مدروسة وغير محققة، وليس هناك في وطننا العربي الكبير سوى مؤسسات قليلة تعمل على تسليط الضوء على هذه المخطوطات، وتحث على دراستها، في حين تبقى معلوماتنا القليلة عن هذه المخطوطات هي ما يرد في أوراق تصنيفها في مختلف المكتبات العربية والأجنبية وفي الكتب والنشرات التي تعرف بالمخطوطات العربية[١].

نستطيع أن نحصي في كتاب أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، في المرحلة الممتدة خلال العهد الزنكي والأيوبي والمملوكي والعثماني (من ٥٢٢ هـ / ١١٢٨ م حتى ١٣١٧ هـ ١٨٩٩ م) ما يصل إلى ١٦١٥ عالماً في مجالات العلوم النظرية الأساسية والتطبيقية العملية فقط، ممن كان لهم مؤلفات وتصانيف ما زال معظمها مخطوطاً لم يحقق[٢].

إن توضيح القيمة التاريخية والعلمية لهذا التراث العلمي الضخم الذي

(١) لو نظرنا مثلاً في (موسوعة تاريخ العلوم العربية)، وهي من الموسوعات الحديثة والقيمة، وقد صدرت في عام ١٩٩٧ عن مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مؤسسة عبد الحميد شومان، لوجدنا أن أغلبية الباحثين المتخصصين ممن قدم دراسات تفصيلية عن هذه العلوم هم من الغربيين.

(٢) انظر: زهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، في ست مجلدات، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ١٩٩٦).

لم ينل حقه من الدراسة والتحقيق والتصنيف أمر متعذر بالنسبة إلينا في هذه الدراسة؛ فهذا أمر يجب أن تقوم به مؤسسات علمية وعلماء ذوي اختصاص، لكن ما نستطيع أن نقوله ونجزم به هو أن هذا العلوم والمؤلفات والمصنفات الكثيرة تحمل خلاصة التراث العربي العلمي، وإن نظرة سريعة إلى هذا التراث تؤكد أنه لم يكن إرث انحطاط، بل هو إرث حضارة عميقة وأصيلة وغنية. وقد كانت هذه المخطوطات محل دراسة وعناية من علماء الغرب وجامعاته، في الوقت نفسه الذي كان المثقفون العرب ينعون فيه انحطاط أمتنا وعلومنا وحضارتنا.

ومع يقيننا بأننا لن نفي هذا البحث حقه لكننا أردنا أن نذكر نماذج من علماء وأسماء هم في حكم المجهولين لكثير من ذوي الاختصاص وخريجي الجامعات في عالمنا العربي. ولن نذكر الرازي (الإمام فخر الدين ٥٤٣-٦٠٦ هـ/ ١١٤٨-١٢٠٩ م)[١]، أو ابن النفيس (علاء الدين علي ابن النفيس ٦٠٧-٦٨٧ هـ/ ١٢١٠-١٢٨٨ م) أو أحمد ابن ماجد (شهاب الدين ٨٣٦-٩٢٣ هـ/ ١٤٣٢-١٥١٧ م)[٢]، و... لأن هذه من الأسماء القليلة التي قد اشتهرت وعرفت؛ لكننا سنذكر غيرهم ممن لا يعرفهم سوى قلة من الباحثين المتخصصين في التراث العلمي العربي، منهم مثلاً:

---

(١)للإمام الرازي إضافة إلى مؤلفاته في علوم الدين والفلسفة وعلم الكلام، مؤلفات في الرياضيات والفلك والطب.

(٢)مما يستوقفنا هنا أن شهرة ابن ماجد وكونه يذكر في كتب الجغرافية المدرسية في عالمنا العربي يعود إلى أنه قد أرشد الملاح البرتغالي (فاسكو دي غاما)، وقاده في رحلته إلى كالكوت على الساحل الغربي للهند عام ١٤٩٨ م، وكأنه لا شيء يذكر لابن ماجد سوى كونه قد أرشد فاسكو دي غاما، وأن هذه هي مأثرته الكبرى، ولولا هذا الملاح البرتغالي لكان انمحى ذكره واندثر، مع أن الرجل قد خلف وراءه علوماً جمة في الطرق البحرية وتيارات الرياح والتيارات البحرية وعلوم البحار المختلفة.

١- يحيى بن أبي الرجاء، المشهور بين الباحثين والمؤرخين باسم صلاح الدين بن يوسف الكحال الحموي (توفي نحو ٦٩٦ هـ/ ١٢٩٦ م). طبيب كحال (أي متخصص في طب العيون) نشأ في مدينة حماة وأخذ الطب عن أبيه المشهور بين أطباء القرن السابع الهجري. لم يقتصر جهده على دراسة الطب التطبيقي بل تعمق بدراسة فلسفة الإبصار وآليته، وانكسار الضوء. وكانت له أقوال من أبدع ما قيل في مجال طب العيون تؤيدها النظريات الحديثة اليوم.

من آثاره: (نور العيون وجامع الفنون): وهو من أهم وأروع الكتب التي صنفها الأطباء العرب في طب العيون. ويشمل قسماً عملياً تطبيقياً، وقسماً نظرياً فلسفياً يتحدث عن آلية الإبصار ونظرية انقسام الضوء، وهي اليوم من النظريات العلمية الصحيحة. لذلك فإن هذا الكتاب لا يزال إلى اليوم من أكبر وأهم المراجع لأمراض العين، وما زال الأطباء يعتمدون على ما ورد فيه من معلومات. وتكمن أهميته في:

أولاً: أنه أهم مرجع تاريخي موسوعي جمع ما ورد عن أطباء العيون وغيرهم في مجال طب العيون.

ثانياً: اشتمل على مراجع اعتمد عليها صلاح الدين تقدر بأربعة وتسعين مرجعاً عربياً وفارسياً ويونانياً فُقد معظمها واندثر، فحفظها هذا الكتاب واكتسب بذلك قيمة تاريخية كبرى، إضافة إلى ما يعكسه من ميزة أخلاقية لمؤلفه؛ إذ كان شديد الحرص على توثيق نقوله وردها إلى مصادرها.

ثالثاً: هذا الكتاب من أوائل الكتب التي احتوت على رسم مجسم لمقطعين من العين، أفقي وعامودي، وعلى أشكال عدة توضح نظرية الإبصار.

رابعاً: أسلوب التأليف والتنظيم والتبويب الدقيق التي تجعل من الكتاب مرجعاً سهلاً للطبيب وطالب العلم.

وأول من ذكر هذه الموسوعة الطبية في طب العيون هو (لوسيان لوكير) صاحب كتاب (تاريخ الطب العربي)، ثم تبعه (هيرشبورغ) في كتابه (تاريخ طب العيون). وقد صدر هذا الكتاب مطبوعاً سنة ١٩٨٧ عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض[١].

٢- علي بن الشاطر (٧٠٤-٧٧٧ هـ/ ١٣٠٤-١٣٧٥ م) هو علي بن إبراهيم بن محمد بن حسن الأنصاري الدمشقي المعروف بابن الشاطر. رياضي، فلكي، ميكانيكي، بارع في علم الساعات وصناعتها. تولى التوقيت في الجامع الأموي بدمشق وترأس المؤذنين فيه. ومن إنجازاته وإبداعاته أنه أبدع أول ساعة ميكانيكية. يقول محمد أحمد دهمان في مقدمته لكتاب (علم الساعات والعمل بها لرضوان الساعاتي ص ١٥): ".. وانتهى علم الساعات إلى علي بن إبراهيم المعروف بابن الشاطر المتوفى سنة ٧٧٧ هجري. فأخرجها من دائرة الماء إلى دائرة الميكانيك. ومن دائرة الخشب الصلب إلى دائرة المعدن. وصنع ساعة صغيرة بعد أن كانت تبلغ عدة أمتار فجعلها نحو ثلاثين سنتيميتراً. كما أبدع آلة لضبط أوقات الصلاة وسماها (البسيط) كانت موضوعة في إحدى مآذن الجامع الأموي بدمشق."

يقول (ديفيد كنج) في مقالة نشرت له في (قاموس الشخصيات العلمية) مايلي: "... لقد عُثر في بولونية موطن كوبرنيك (الفلكي البولوني توفي ٩٥٠ هـ/ ١٥٤٣ م) على مخطوطات عربية عام ١٩٧٣. ثبت أن كوبرنيك كان يأخذ عنها ويدعي لنفسه ما يأخذ...و لقد ثبت منذ عام ١٩٥٠ أن نظريات كوبرنيك في الفلك هي في أصلها مأخوذة عن ابن الشاطر الفلكي العربي المشهور ادعاها كوبرنيك لنفسه".

---

(١)انظر: زهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، ٤/ ٤٧٧.

ويقول سارتون في كتابه (المدخل إلى تاريخ العلم): إن ابن الشاطر عالم فائق الذكاء. فقد درس حركة الأجرام السماوية.. وأثبت أن زاوية انحراف دائرة البروج تساوي (٢٣ درجة و٣١ دقيقة) في عام ١٣٦٥ م. علماً بأن القيمة المضبوطة والتي توصل إليها علماء القرن العشرين بوساطة الآلات الحاسبة هي (٢٣ درجة و٣١ دقيقة و١٩,٨ ثانية).

أما آثاره العلمية فقد نافت على الثلاثين فُقد أكثرها، أما ما لم يفقد من رسائل وأراجيز علمية فهو لا يزال مخطوطاً لم يحقق ولم يدرس في مكتبات شتى»[١].

٣ - أيدمر الجلدكي (عز الدين بن علي بن أيدمر الجلدكي، نسبة إلى جلدك وهي من قرى خراسان، توفي عام ٧٦٢ هـ/ ١٣٦٠ م) كيميائي مبدع، عاش في دمشق ورحل إلى القاهرة واستوطنها ومات فيها. من إنجازاته أنه توصل إلى قانون النسب الثابتة في الاتحاد الكيميائي. ويقرر فيه أن المواد لا تتفاعل إلا بأوزان متعددة ومحددة. وبذلك يكون قد سبق (براوست) بنحو خمسة قرون. كما توصل إلى فصل الذهب عن الفضة بواسطة حمض النتريك.

من آثاره كتاب (التقريب في أسرار التركيب). يقول سارتون: هو موسوعة علمية تشتمل على المبادئ والنظريات ووصف للعمليات الكيميائية كالتقطير والتصعيد والتكليس.. وكذلك تركيب الأدوية والمواد بالإضافة إلى نقولات من الحكمة اليونانية. وله كذلك ما يزيد على الثلاثين مؤلفاً في الكيمياء لا تزال مخطوطة لم تحقق[٢].

---

(١)انظر: زهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، ٤/ ٨٢-٩٠.

(٢)انظر: زهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، ٣/ ١٦١-١٧٢.

٤- الجزري (بديع الزمان إسماعيل الجزري عاش في القرن السابع) وهو مهندس ميكانيكي. ماهر في علم الحيل (أي الميكانيكا) مبدع في صناعتها. عاش في حصن كيفا في ديار بكر السورية مقرباً إلى حكامها من آل سكمان التابعين لصلاح الدين الأيوبي. برع الجزري في الهندسة والرسم الهندسي والتصميم، وله كثير من الابتكارات الهندسية والآلات التي تدل على ذهن هندسي ميكانيكي وقاد وفذ.

من آثاره كتاب: (الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل)، وقد عكست أقوال المستشرقين ومؤرخي العلم الأهمية الفائقة لهذا الكتاب؛ يقول المستشرق (هيل Hill) واصفاً هذا الكتاب: "لم تكن بين أيدينا حتى العصور الحديثة أية وثيقة من أية حضارة أخرى في العالم فيها ما يضاهي ما في كتاب الجزري من غنى في التصاميم وفي الشروحات الهندسية المتعلقة بطرق الصنع وتجميع الآلات". وقال سارتون: " إن هذا الكتاب من أكثر الأعمال تفصيلاً من نوعه، ويمكن اعتباره الذروة في هذا المجال بين الإنجازات الإسلامية". وقد نشر (كوماراسوامي) دراسة عن رسومات هذا الكتاب من وجهة نظره كمؤرخ للفن. كما صدرت دراسات رائعة (لكارداي فو) و(نتر) الباحثين في الميكانيك الإسلامي وكذلك للعلماء (الدوميلي ويندهام وهوايت ودراخمان وآشر) وكلها تشيد بإبداعات الجزري من وجهة النظر الهندسية المحضة.

وقد قيض الله لهذا الكتاب باحثاً عربياً (أحمد يوسف الحسن)[1] قام بتحقيقه ونشره عام ١٩٧٩ وفيه رسومات ووصف لما يقارب الخمسين آلة ميكانيكية.

---

(١)من فضائل هذا العالم العربي أنه أسس في مدينة حلب السورية معهداً فريداً من نوعه في المنطقة العربية (معهد التراث العلمي العربي) يهتم بالتراث العلمي العربي ويعمل على توثيقه ودراسته ونشره.

وللجزري كتب أخرى مخطوطة، ككتاب (الحيل) وكتاب (الحيل في الساعات المائية) وكتاب (الهيئة والأشكال)[١].

٥- كمال الدين الفارسي (عاش في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي) وهو رياضي وفيزيائي وباحث في علم الضوء. من أهم إنجازاته أنه درس كيفية انعطاف الضوء والإبصار في كرة مُشفة واحدة وفي كرتين. كما أوضح بعض مظاهر الخداع البصري وأجرى تجارب على ذلك. كما أسهم بتعريف العالم بابن الهيثم ونظرياته باعتباره أول مؤسس لعلم الضوء.

ومن آثاره كتاب (تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر) وهو شرح وتنقيح واختصار لكتاب المناظر لابن الهيثم. وقد ميز فيه قوله عن قول ابن الهيثم بأمانة ووضوح. وكتاب (البصائر في علم المناظر)، وكتاب (أساس القواعد في أصول الفوائد)، وكتاب (تذكرة الأحباب في بيان المتحاب)، وهي جميعها مخطوطات لم تحقق ولم تنشر.

٦- مدين القوصوني (مدين بن عبد الرحمن القوصوني، ويقال القيصوني المصري ٩٦٩-١٠٤٤ هـ/ ١٥٦١-١٦٣٤ م) من علماء المرحلة العثمانية. طبيب وأديب ومؤرخ. تولى رئاسة دار الشفاء التي بناها سيف الدين قلاوون الألفي بمصر. من آثاره ومؤلفاته (قاموس الأطبا وناموس الألبا)، وقد جمع فيه خلاصة ما قدمه الأطباء العرب من تجارب وأبحاث، ولذلك فهو يكتسب أهمية تاريخية وعلمية كبيرة. وهو مرتب حسب حروف المعجم، وهو مخطوط لم يحقق ولم ينشر. ومن مؤلفاته كذلك (طبقات الأنباء في طبقات الأطباء)، وكتاب (منظومة القول الأنيس

---

(١)انظر: زهير حميدان: أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية، ٣/ ١٣١ - ١٣٥.

والقول النفيس على منظومة ابن سينا في الفصول الأربعة)، وله كتب في التاريخ ووفيات الأعيان وجميعها مخطوط لم يحقق[١].

٧- حسن الجبرتي (حسن بن إبراهيم بن حسن بن علي بن محمد بن عبد الرحمن الجبرتي ١١١٠-١١٨٨ هـ/ ١٦٩٨-١٧٧٤ م) فلكي، رياضي جغرافي مصري. وهو والد المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي. له آثار كثيرة وجليلة، منها (رسالة في الربع المجيب)، و (الرسالة المفصحة فيما يتعلق بالأسطحة)، و (رسالة في المنحرفات)، و (العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين)، و (رسالة في دائرة المعدل)، وغيرها كثير مما لا يزال مخطوطاً غير محقق. ويذكر محمود محمد شاكر في كتابه (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) كيف كان المستشرقون من الأوربيين يفدون إلى مصر للدراسة عند الشيخ الجبرتي وذلك في القرن الثامن عشر الميلادي. وكذلك يشير إلى علمه وفضله بيتر غران في كتاب (الجذور الإسلامية للرأسمالية).

ولنا أن نستمر في ذكر الكبار من علماء هذه المرحلة أمثال الطبيب خليفة بن أبي محاسن الحلبي: عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. والعالم المبرز في علوم الطبيعة زكريا القزويني (٦٠٠-٦٨٢ هـ/ ١٢٠٣-١٢٨٣ م)، والرياضي المبرز والفلكي والطبيب غياث الدين جمشيد الكاشي (عاش في القرن التاسع هجري / الخامس عشر ميلادي)، والرياضي والفلكي محمد بن شاه بن تيمور كوركان المعروف باسم أولغ بيك (٧٩٦-٨٥٣ هـ/ ١٣٩٢-١٤٤٩ م)، والعالم الموسوعي محمد الغزال - سبط المارديني (٨٢٦-٩١٢ هـ/ ١٤٢٣-١٥٠٦ م)، وعالم الرياضيات والفلك بهاء الدين محمد العاملي (٩٥٣-١٠٣١ هـ/ ١٥٤٦-١٦٢١م)، وغيرهم كثير مما مجموعه ١٦١٥ عالماً في مجال

(١)زهير حميدان: مصدر سابق، ٦/ ٢٩١.

العلوم التطبيقية والأساسية فقط لا تزال مؤلفاتهم مخطوطات مجهولة لم تحقق ولم تنشر.

مع أن قصدنا من هذا الفصل هو أن نثبت بالدليل القاطع أن المرحلة التاريخية التي ندرسها، والتي أطلق عليها اسم عصور الانحطاط لم تكن كذلك، وأعتقد بأن هذا قد صار واضحاً وبيناً. لكننا نود أن نذهب أبعد من ذلك ونقول بأن هذه المؤلفات لا تمتلك برأينا قيمة تاريخية فقط؛ بمعنى أنها توضح لنا تاريخ تطور العلوم والمعارف فقط، إنما هي تمتلك قيمة علمية كذلك. ويخطئ - برأينا - من يعتقد أن العلوم الحديثة قد تجاوزت هذه المعارف وسبقتها، ولم يعد هناك من قيمة علمية تستأهل الجهد والعنت اللازمين للبحث في هذه المصنفات والمؤلفات. ودليلنا في ذلك ينطلق من مقدمة منهجية وجوهرية نحتاج إليها من أجل دراسة وفهم تراثنا العلمي، وهي أن العلم في أي حضارة هو امتداد لرؤية ثقافية شمولية تطبع هذه الحضارة بطابعها وتميزها عن غيرها، والعلوم مظهر من مظاهر الحضارة يحمل في بنيته الداخلية الرؤية الكلية التي تعبر عنها هذه الحضارة، وإن إدراك هذه الرؤية الكلية هو الوسيلة والشرط الضروري لكي نفهم الحقائق الجزئية الطبيعية أو الأساسية أو التطبيقية. فعلى سبيل المثال دفعت الرؤية المادية الجزئية في الغرب العلوم الطبية باتجاه التركيز على التداخلات الدوائية والجراحية، وقد تطورت هذه الرؤية وأنتجت تراثاً وممارسة علمية صار فيها ممكناً الحديث عن قطع غيار عضوية لاستبدال الكليتين وغيرها من أعضاء الجسم الإنساني. إن ما نريد أن نقوله هو أن المدرسة العربية الإسلامية في الطب تنهل من معين رؤية فلسفية مغايرة، تنحو باتجاه معالجة جسم الإنسان بوصفه كياناً طبيعياً يعيش في وسط طبيعي يتأثر بمحيطه وبيئته، لذلك نرى في المصنفات العربية تركيزاً على جوانب وقائية في الطب تهتم بنظم التغذية والوسط

الطبيعي والنفسي والعوامل المناخية وغيرها. لذلك فإن العودة إلى كتب الطب العربية ليست من نوع الترف العلمي، بل يمكن أن يكون لها أثر كبير في تطوير مدرسة علمية طبية عربية بسمات ومميزات نوعية خاصة.

مثال آخر يوضح ما نرمي إليه، وهو من الأمثلة التي يمكن أن تثير إشكالات لدى البعض، وهو مثال علم الفلك وعلم الكيمياء. قد يقول قائل: ما حاجتنا إلى هذه العلوم التي يختلط فيها العلم بالخرافة والتنجيم وأساطير (أكسير الحياة) وغيرها. في حين أن العلوم الحديثة قد قطعت أشواطاً في سبر الفلك وفي الدخول إلى مكونات الذرة. نقول: لا شك بأن إنجازات العلوم الحديثة هي إنجازات مهمة، لكنها تستبطن رؤية مادية للكون والعناصر، في حين أن العلوم العربية الإسلامية تنطلق من رؤية فلسفية ومنهجية مغايرة تماماً. ولا أدري من الذي قرر أن الرؤية الغربية المادية للكون هي التي يجب أن تكون معتمدة وغير قابلة للنقاش.

ألا تستحق هذه العلوم العربية الإسلامية أن تدرس دراسة حقيقية بمنهجية مناسبة تتجاوز المظاهر الخادعة والمفاهيم المسبقة، ومن ثم نقوم بإطلاق حكم حقيقي علمي وموضوعي عليها؟ أليس هناك احتمال ولو كان ضعيفاً في أن تساهم هذه الرؤية في التأسيس لنهضة علمية عربية بسمات حضارية ومنهجية خاصة؟ ألا يستحق الأمر المحاولة؟. ولماذا لا يذهب المفكرون والعلماء العرب في هذا الاتجاه قبل أن نطلق حكماً مبرماً على هذه العصور الطويلة بأنها عصور انحطاط، ونخرجها من تاريخنا ونسد أمامها كل السبل خوفاً من أن ينفذ شيء منها إلى وعينا؟ ثم ترانا نقعد لنندب تأخرنا العلمي ونكتب القصائد في مدح التقدم العلمي الكبير في الغرب.

قضية أخرى تتعلق (بعصور الانحطاط) وطبيعة البناء الاجتماعي الصوفي الذي نظم المجتمع العربي تبعاً لرؤيته الروحية الفلسفية

والاجتماعية. ما الذي نعرفه نحن اليوم عن طبيعة البناء الاجتماعي ونظم الحياة المختلفة لهذه العصور؟ كيف استطاعت الرؤية الصوفية التي هيمنت على هذا العصر أن تنتج نظماً وأنساقاً اجتماعية في تنظيم التعليم وإعادة إنتاج المعرفة، وفي تنظيم المهن الحرفية والحياة التجارية، وفي تنظيم كل أشكال الإدارة الذاتية الاجتماعية في ظل أعتى التقلبات والاضطرابات السياسية؟ هذه مهمة تنتصب أمام المتخصصين في العلوم الاجتماعية والتاريخية. ألا تستحق هذه التجربة التاريخية وهذا النموذج الاجتماعي أن يكون محل دراسة وعناية، متحررين من الأحكام المسبقة المجحفة التي حكمت على هذا المجتمع وهذا العصر، بأنه عصر الانحطاط؟

٦- مرة أخرى عن حقيقة الانحطاط والنهضة

قبل أن نخلص إلى نتيجة نهائية بشأن الانحطاط والنهضة، لنقف أمام قضية أخيرة.

يذهب القائلون "بعصور الانحطاط" إلى تأكيد دعواهم بالقول إن هذا العصر لم ينتج سوى شروح وحواشٍ مكررة لا قيمة لها ولا جديد فيها. وهذه قضية خاطئة من جهتين:

فقد رأينا كيف أن هذا العصر كان عصر الموسوعات وعصر استعادة المكتبة العربية الإسلامية في شتى أنواع العلوم التي ذهبت وضاعت نتيجة للغزو المغولي المدمر.

من ناحية أخرى فنحن لا ننفي انتشار كتب الشروح والحواشي، لكن للأمر تفسير آخر وهو مرتبط بالظروف الطبيعية التلقائية لمسيرة الثقافة العربية الإسلامية.

لكن قبل أن نقدم هذا التفسير لنتوقف أمام هذه الأشكال من التأليف ونعرفها. فهناك المتن والشرح والحاشية والتقرير.

المتن: مصطلح يطلق عند أهل العلم على مبادئ فن من فنون جمعت في رسائل صغيرة خالية من الاستطراد والتفصيل والشواهد والأمثلة، إلا في حدود الضرورة.

والشرح: عمل يُتوخى فيه توضيح ما غمض من المتون وتفصيل ما أُجمل منها، وهو يتراوح بين الطول والقصر والسهولة والعسر، وفيه الوجيز والوسيط والبسيط.

والحاشية: إيضاحات مطولة دعت إليها ظاهرة انتشار المتون والشروح، وقد قصد منها حل ما يستغلق من الشرح، وتيسير ما يصعب فيه، واستدراك ما يفوته، والتنبيه على الخطأ والإضافة النافعة، وزيادة الأمثلة والشواهد.

أما التقرير فهو هوامش كان يسجلها العلماء والمصنفون على أطراف نسخهم مما يعن لهم من الخواطر والأفكار على نقطة معينة أو نقاط متعددة، وذلك في أثناء قيامهم بالتدريس من الشروح والحواشي.

لعله من البديهي القول بأن المتون سابقة للشروح والحواشي والتقريرات، فهذه كلها آثار للمتون وعمل عليها، وإذا أردنا أن نضع تاريخاً لبداية المتون، لابد أن ننبه على أنها نوعان: متن منظوم، ومتن منثور. وكل واحد منهما يشترك في طبيعته مع الآخر في الميل إلى الاختصار، والخلو من كل ما يؤدي إلى الاستطراد والتفصيل، وقلة ذكر المذاهب والخلافات، كما يندر فيهما وجود الشواهد والأمثلة التي لا تذكر عادة إلا في حدود الضرورة، كما سبق أن ذكرنا[1].

(١)استقينا هذه التعريفات، وغيرها من المعلومات المفيدة في هذا الشأن، من دراسة للدكتور عبد الله بن عويقل السلمي بعنوان: المتون والشروح والحواشي والتقريرات في التأليف النحوي. نقلاً عن الشبكة العنكبوتية، ولم يتيسر لنا الحصول عليها مطبوعة.

لقد وصلت العلوم اللغوية والشرعية والعقلية الإسلامية إلى حالة من الاستقرار والاكتمال، في مراحل مختلفة، وقد كان لهذا الأمر نتيجتان؛ الأولى هي دفع البحث العلمي باتجاه العلوم التطبيقية كالطب والهندسة والعلوم البحتة، وعلم التاريخ والجغرافية وعلوم البحار والفلك، التي رأينا ازدهارها ونموها المطرد في الصفحات السابقة فيما يسمى "عصور الانحطاط". أما النتيجة الثانية فهي العمل على بلورة منظومة تعليمية شاملة ذات رؤية تربوية تنقل علوم الأوائل وما استقر عليه البحث العقلي والشرعي واللغوي إلى الأجيال بأيسر وأقرب طريقة ممكنة.

لقد كان أول هذه العلوم اكتمالاً، علم النحو والصرف؛ إذ نضجت أبحاثه وتمت مسائله في مرحلة مبكرة، وعندما جاء من يريد أن يضيف جديداً لم يجد ما يضيفه إلا شرح كتب من سبقوه، وتوضيح ما يصعب فهمه، وإضافة ما ظهر من خلاف طارئ بين النحاة، وما عرضوه من علل وتأويلات وشواهد، فازدادت التآليف اتساعاً، وتشعبت الأبواب النحوية، وكثرت المسائل الخلافية، وتنوعت العلل والتأويلات العقلية.

هذا الازدياد والتشعب، وضع العملية التعليمية أمام ضرورة اختصار الأبواب وتقريب المسائل من أذهان المتعلمين، فتم تأليف المتون المنظومة التي انتشرت في القرن السابع الهجري، حتى باتت تشكل ظاهرة متميزة في منظومة التأليف النحوي أدت إلى ظهور شروح لها أكثر اتساعاً، ثم بروز حواشٍ وتقريرات على هذه الشروح أوجبتها ظروف التوضيح والتبيين.

لكن انتشارها في القرن السابع لا يلغي أنها قد ظهرت قبل ذلك، إذ تعزى أقدم منظومة في النحو للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة (١٧٠هـ) ، قال خلف الأحمر المتوفى سنة (١٨٠هـ): وحروف النسق خمسة وتسمى حروف العطف. وقد ذكرها الخليل بن أحمد في قصيدته في النحو:

فانسق وصل بالواو قولك كله   وبلا وثم وأو فليست تصعب
الفاء ناسقة كذلك عندنا   وسبيلها رحب المذاهب مشعب

وهناك خلاف حول نسبة هذه المنظومة إلى الفراهيدي. وقد تتابعت بعد ذلك المتون المنظومة؛ فنظم أحمد بن منصور اليشكري المتوفى سنة (٣٧٠هـ) أرجوزة في النحو، عدد أبياتها ثلاثة آلاف إلا تسعين. ثم صنف الحريري المتوفى سنة (٥١٦هـ) أرجوزته النحوية (ملحة الإعراب وسنخة الآداب) في ثلاث مئة وخمسة وسبعين بيتاً. ومع أن ملحة الإعراب لم تنل حظاً كبيراً عند الدارسين المعاصرين مثل ألفية ابن مالك، فإن لها شروحاً كثيرة، منها: شرح الحريري نفسه، وشرح لابن مالك المتوفى سنة (٦٧٢هـ)، وشرح محمد المقدسي الحنبلي المتوفى سنة (٧٥٩هـ)، وشرح الهواري الأندلسي الضرير المتوفى سنة (٧٨٠هـ)، وشرح الشهاب الرملي المتوفى سنة (٨٤٢هـ(، وشرح السيوطي المتوفى سنة (٩١١هـ)، وشروح أخرى لغيرهم.

وبعد الحريري نظم الحسين بن أحمد بن خيران البغدادي المتوفى سنة (٦٠٠هـ) متناً في النحو. ثم تتابعت المتون النحوية المنظومة حتى وصلت ذروتها في القرن السابع الهجري في أثناء عصر المماليك.

أهم خصائص هذه المتون ، أنها موجزة العبارة ، تتصف بالاختصار الشديد ، ويطغى فيها التلميح على التصريح ، ويأتي فيها الإيجاز والرمز استجابة لما تقتضيه الأوزان الشعرية من تقديم أو تأخير أو حذف.

وقد اشتهرت هذه المتون الشعرية في تاريخ العلوم عامة، وفي تاريخ النحو خاصة، وهي متون اعتمدها الدارسون جيلاً بعد جيل يشرحونها ويعلمونها، وما زالت حتى اليوم عمدة في بابها ومرجعاً لأصحاب كل فن، وهي حتى الآن مجال للباحثين يخوضون فيها بالتفسير والتعليق والشرح والإيضاح والتحقيق.

أما المتون النثرية المختصرة فهي تعود كذلك إلى القرن الثاني الهجري. ولعل أول من كتب مقدمة أو متناً منثوراً هو خلف بن حيان الأحمر البصري المتوفى سنة (١٨٠هـ)، حين ألف كتابه الوجيز (مقدمة في النحو). وبهذا تكون البداية للمتن المنظوم والمنثور واحدة تقريباً؛ إذ لم يفصل الخليل بن أحمد الذي ينسب إليه أول متن منظوم عن خلف الأحمر هذا إلا عشر سنوات.

إن هذه البداية المبكرة للمتون النظمية والنثرية النحوية تشير إلى أنها لم تكن مرتبطة بعصر من العصور بقدر ارتباطها بنمط التطور الطبيعي لهذا الفرع من العلوم، وخاصة اكتمال البحث فيه وضرورة إعادة صياغته بطريقة تربوية تعليمية.

وقد عكف كثير من الكتاب على تصنيف شروح على كتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ) فشرحه الزيادي (ت ٢٤٩هـ) في كتاب: شرح كتاب سيبويه. وصنف أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥هـ): المدخل إلى كتاب سيبويه، وشرح شواهد كتاب سيبويه، ومعنى كتاب سيبويه، والزيادة المنتزعة من كتاب سيبويه، وصنف الزجاج (ت ٣١١هـ) شرح أبيات سيبويه، كما صنّف ابن السراج (ت ٣١٥هـ) صاحب الأصول في النحو كتاب: شرح كتاب سيبويه، وبعده صنّف أبو بكر مبرمان (ت ٣٢٦هـ) شرح كتاب سيبويه، وشرح شواهد كتاب سيبويه، وفي القرن نفسه صنّف أبو سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) شرحه العظيم لكتاب سيبويه، وصنّف الرّماني (٣٨٤هـ) شرحه للكتاب أيضاً ..[1]

ثم ألف أبو عمر صالح بن إسحاق الجرمي المتوفى سنة (٢٢٥هـ)

---

(١)انظر: مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ١٦٠ نيسان ٢٠٠٧. دراسة أ. د. عبد الإله النبهان. الشروح والحاشية في التراث العربي الإسلامي مخطوطة "شرح التفتازاني على النسقي نموذجاً".

مختصراً في النحو سمّاه " المقدمة "، وسمّاه بعضهم " مختصر نحو المتعلمين ". ثم ألف أبو علي أحمد بن جعفر الدينوري المتوفى سنة (٢٨٩هـ) مختصراً سمّاه " المهذب " جرده من الاختلافات واكتفى فيه بمذهب البصريين.

ثم تتالت المتون حتى العصر المملوكي والعثماني، كما كثر شراح هذه المتون وحفاظها والمقبلون عليها. ومن أشهر ما ألف في عصرهم من المتون النحوية: (الكافية) لابن الحاجب المتوفى سنة (٦٤٦هـ)، و (المقدمة الأجرومية) في النحو لأبي عبد الله محمد بن داوود الصنهاجي المعروف بـ " ابن آجروم " المتوفى سنة (٧٢٣هـ) وقد شاعت هذه المقدمة وذاعت، وأقبل عليها المعلمون والمتعلمون، الأولون يشرحون والآخرون يحفظون. ثم تلتها (المقدمة الأزهرية) للشيخ خالد الأزهري المتوفى سنة (٩٠٥هـ) وهي لا تقل في محتواها وقيمتها عن المقدمة الأجرومية، لكنها لم تحظ بما حظيت به المقدمة الأجرومية من الشهرة والانتشار.

دعت الضرورة إلى تصنيف الحواشي والتقريرات بعد تصنيف المتون، وتصنيف الشروح عليها وعلى الكتب السابقة. وقد بدأت ظاهرة الحواشي والتقريرات في أواخر عصر المماليك، وانتشرت في عصر العثمانيين، وأصبحت طابعاً شاملاً لتدريس العلوم، ومنهجاً سائداً من مناهج التأليف فيه، لذلك يعد علماء عصر المماليك أول من وصل المتون والشروح بالحواشي والتقريرات، فوصلوا بهذا بين السابق واللاحق، ثم تبعهم على ذلك علماء العصر العثماني.

وهكذا فإننا نلاحظ أن تأليف المتون نظماً ونثراً، في مثالنا وهو النحو، يعود إلى مرحلة مبكرة وهو مرتبط بمجموعة من المعطيات الموضوعية التي أفرزتها المسيرة العلمية لكل فرع من فروع العلوم؛ أهمها

اكتمال البحث في مجاله، وضرورة تقديمه لأجيال المتعلمين بصورة جديدة، هذه الضرورات هي التي ساقته في مسارات محددة تستجيب للحاجات العلمية والعملية. لكن هذا المسار لم يكن مؤشر انحطاط؛ لأن هذه التآليف لم تكن عديمة الفائدة العلمية والتربوية التعليمية، كما أن مسيرة البحث العلمي لم تتوقف بل استمرت وتمركزت في مجالات أخرى.

في الاتجاه نفسه سارت العلوم الشرعية والعقلية، فقد تبلورت في القرن الثاني الهجري المذاهب الفقهية واكتملت في المدارس الأربعة المعروفة مع مدوني المذاهب من تلامذة الأئمة. هذا الاكتمال دفع البحث الفقهي في اتجاهات جديدة تهدف إلى بلورة قواعد منهجية للاستنباط الفقهي وتقرير الأحكام. فكتب الشافعي مؤلفه المشهور (الرسالة) مفتتحاً بذلك طوراً جديداً في العلوم الفقهية، أو ما صار يعرف بعلم أصول الفقه. وقد تطور هذا العلم مع مؤلفين كبار أمثال أبي الحسين محمد بن علي البصري (ت ٤١٣هـ) صاحب كتاب (المعتمد)، وإمام الحرمين (ت ٤٨٧هـ) (كتاب البرهان)، والإمام الغزالي صاحب كتاب (المستصفى). وقد جاء العلماء من بعدهم فلخصوا هذه الكتب ثم اختصرت هذه التلخيصات فاحتاجت المختصرات إلى شروح، واستفاضت الأقلام في هذه الشروح[١].

وقد لخص الكتب الثلاثة وزاد عليها فخر الدين الرازي في كتابه (المحصول)، وجمعها وزاد عليها أبو الحسين علي المعروف بالآمدي (ت ٦٢١هـ) في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، وقد قام العلماء من بعدهم باختصارات لهذين الكتابين، ثم جاءت الشروح لتوضيح هذه المختصرات لطلاب العلم.

---

(١)محمد أبو زهرة: أصول الفقه، (القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٩٧)، ص ٢١.

مع منتصف القرن السابع الهجري بدأ دور النضج والاكتمال في تدوين علم مصطلح الحديث، وأخذ العلماء يعتنون بضبط المصطلحات وتحرير مسائل العلم. ويعدّ كتاب علوم الحديث المشهور بمقدمة ابن الصلاح[١] الكتابَ الرائد في هذا الدور، تناول فيه المصنّف خمسةً وستين نوعًا من علوم الحديث، جامعًا لما تفرق فيما سبقه من التصانيف، مستنبطًا لمذاهب العلماء من أقوالهم، متعقبًا ومحققًا ومضيفًا فوائد غايةً في الأهمية، حتى غدا كتابه مرجعاً للدارسين وأصلًا للمتخصصين وأساساً للمصنفين من بعده، فعكفوا عليه بالاختصار والنظم وأنواع الشروح والحواشي.

هناك ما يزيد على الثلاثين من الشروح والمختصرات والمنظومات التي اعتمدت بطريقةٍ ما، على كتاب ابن الصلاح[٢]، وقد شملت الشروح على هذا الكتاب الصيغ الآتية:

إيضاح المغلق، وإزالة المبهم، وتقييد المطلق، وإتمام النقص، والمناقشات، والتعقّبات، والإيرادات وردها، والفوائد، والزيادات، والتنبيهات، والتخريجات، والاستدراكات، والتعليقات، والتضمين، والتذييل، وإعادة الصياغة نظمًا، وشرح النظم، والنكت على الكتاب، وشرح مختصراته. وغالباً ما كان يعتمد الشرح الواحد على أكثر من نوع

(١) إن تسمية الكتاب (مقدمة ابن الصلاح) التي وجدت على بعض النسخ ليست من المؤلف، وإنما اشتهر بهذا الاسم لأهميته باعتباره مدخلاً لهذا العلم.

(٢)وقد أحصى هذه الشروح وعلق عليها الدكتور محمود مصري في دراسة له بعنوان (علم مصطلح الحديث والمخطوطات الشارحة لكتاب ابن الصلاح) قدمها إلى المؤتمر الدولي للمخطوطات الشارحة المنعقد في مكتبة الإسكندرية ٦-٩/٣/ ٢٠٠٦، وقد استفدنا من مخطوطة البحث التي قدمها لنا الدكتور محمود مصري مشكوراً. والمخطوطة قيد الطباعة وستصدر عن مكتبة الإسكندرية ضمن باقي أبحاث المؤتمر.

من هذه الأنواع، وكثيراً ما يستمد الشرح اسمه من النوع الذي اعتمده الشارح في شرحه.

إن دراسة هذه الشروح على كتاب ابن الصلاح تفيدنا بأنها لم تكن مجرد تكرار لذات المعاني والأفكار، بل كان لها دور في تطور هذا العلم. فمن أهم المخطوطات الشارحة لابن الصلاح والتي كان لها دور في تطور هذا العلم، وخاصة لطبيعة العلاقة الخاصة بين الشرّاح الثلاثة، وهي علاقة الأستذة والتتلمذ، هي:

- محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح لسراج الدين البلقيني (ت ٨٠٥هـ).

- التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح للعراقي (ت ٨٠٦هـ).

- الإفصاح على نكت ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

إن دراسة كل من هذه الشروح الثلاثة تقودنا إلى قناعة بأن أياً منها كان مؤهلاً لأن يُقدم للقراء كتاباً مستقلاً وجهداً منفرداً للمصنف، لكن التزام الأدب مع عالم كبير هو ابن الصلاح، الذي هو تعبير عن موقف أخلاقي كان سائداً في ثقافتنا الإسلامية، منع هؤلاء العلماء الكبار من نسبة أي شيء إلى أنفسهم.

أما العلوم العقلية المتمثلة في المدارس الكلامية المختلفة والتيارات الفلسفية فقد أخذت أكبر حيز من الجدل، لكنها وصلت في القرن السادس إلى حالة من الاستقرار حيث انتهت عديد من التيارات الكلامية فعلياً كالمعتزلة، وقام الغزالي والرازي بدمج المنطق مع العقيدة، وظهرت المدرسة التي عرفت باسم " طريقة المتأخرين" التي دمجت المنطق في " الكلام"، واستقرت العلوم العقلية إلى حد كبير على ما قرره الأشاعرة والماتريدية في مذهبهم.

هذا الاستقرار دفع إلى انتشار تأليف المتون المختصرة نظماً ونثراً، وظهور الشروح والحواشي والتقريرات. إن الشروح والمختصرات في علم التوحيد أكثر من أن تحصى، لكننا نذكر منها في مجال العقيدة الأشعرية النظم الذي يعود للشيخ إبراهيم اللقاني المالكي (ت ١٠٤١هـ) والذي شرحه كثير من العلماء من أشهرهم: ابنه عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (٩٧١-١٠٧٨هـ)، وأحمد السنباوي (١١٥٤-١٢٣٢ هـ)، والصاوي (١١٧٥-١٢٤١هـ)، والباجوري (١١٩٨-١٢٧٧هـ). هذا النظم مع شروحاته المختلفة هو إلى اليوم من أهم المختصرات في مذهب الأشاعرة يقرؤه طلاب العلم على مشايخهم.

وكذلك اشتهر إلى يومنا هذا متن السنوسي؛ وهو الإمام محمد بن يوسف بن الحسين (ت ٨٩٥هـ) المعروف (بأم البراهين في العقائد)، وقد كتب هو نفسه شرح أم البراهين وكتب له العديد من العلماء شروحاً عديدة، نذكر منهم محمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني، والشيخ شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن محمد الغنيمي الأنصاري (ت ١٠٤٤هـ).

وقد كتبت حواشٍ عديدة على هذا الشرح، صار من أشهرها وأمتعها إلى يومنا هذا (حاشية الدسوقي على أم البراهين) للشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت ١٢٣٠هـ).

أما في مذهب الماتريدية (نسبة إلى أبي منصور الماتريدي ت ٣٣٣هـ)، فنذكر (متن العقائد النسفية) وهو متن مشهور في العقائد، صنفه الإمام أبو حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة (٥٣٧هـ)، ومن أشهر شروحه "شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني" (ولد ٧١٢ هـ).

إن هذه الشروح والحواشي الكلامية العقدية الكثيرة التي أنتجها شيوخ وعلماء كبار في ما يسمى "عصور الانحطاط" والتي ربما يسخر منها بعضهم، هي إلى يومنا هذا من أروع ما أنتجه العقل الإنساني - على

المستوى التربوي التعليمي- من منظومات عقدية عقلية برهانية، ذات صبغة تعليمية وتربوية، بطريقة سهلة مبسطة؛ نثراً ونظماً لتكون أيسر ما تكون مدخلاً لطالب العلم يستعين به في رحلته الطويلة في محراب الثقافة الإسلامية المتكاملة المترامية الأطراف، إن أراد أن يسير في درب العلوم. وتكون له (كفاية المريد) وحداً أدنى من الزاد العلمي والمعرفي إن توقف به السير.

لا نريد أن نزعم أن كل ما كتب من شروحات وحواشٍ في مختلف أنواع العلوم يمتلك ذات القيمة العلمية والتربوية، فهذا أمر غير صحيح، وهناك من هذه التآليف ما لا قيمة كبيرة له، شأنه في ذلك شأن أي نوع من التأليف في أي عصر من العصور. لكنه من الظلم والتجني العظيمين رمي هذه الأنماط من التآليف بأنها فارغة من المضمون، وأنها تكرار ممل، وأنها تعبير عن حالة انحطاط فكري.

بقي أن نشير إلى قضية هامة، وهي أن للعلوم العقلية ميزة وخصوصية تمتاز بها عن العلوم اللغوية والفقهية إلى حد ما، لأن الاكتمال الذاتي للعلوم العقلية، اكتمالها داخلياً، بوصفها منظومةً منسجمة ومترابطة، لا يعني نهاية البحث والسعي المعرفي في هذا المجال؛ لأن الحياة تقدم دائماً أسئلة جديدة وصياغات مختلفة للإشكاليات العقلية، تتطلب إعادة إنتاج المنظومات العقلية بطريقة تستجيب لأسئلة المرحلة وتحديات الحياة.

لقد مثل دخول الغرب وثقافته وفلسفاته الحياة العربية أكبر تحد فكري واجهته الأمة بعد الغزو النابليوني، لكن المنظومات العقلية الإسلامية بقيت جامدة دون استجابة جدية لهذا التحدي الفكري. وهذا أمر لا مفر من الإقرار به. لكن من الذي يتحمل مسؤولية هذا التقصير؟

ليست المنظومات الفكرية الإسلامية التي كانت قد اكتملت في إطار تجربتها الخاصة، بل ممثلو النخبة الذين تقاعسوا عن القيام بالدور المنوط

بهم على هذا الصعيد؛ من تفعيل لهذه المنظومات، وإعادة بناء صرحها المعرفي مستجيبة لتحديات الحياة الجديدة. لقد عمدت المنهجية النهضوية الانقطاعية إلى تجميد هذه المنظومات الفكرية وتعطيلها، ثم اتهمتها بالانحطاط والعجز، في حين أن العجز يعود إلى الرؤية الانقطاعية المستلبة التي كانت عاجزة عن مواجهة التحديات الفكرية، فاكتفت بالتبعية الفكرية للغرب وراحت تنعي على الفكر الإسلامي جموده!!

هل نستطيع الآن أن نستمر في وصف ما يقارب القرون الستة من تاريخنا بأنها عصور انحطاط؟ وهل يمكن لهذه المقولة أن تستمر في كونها واحدة من المقولات المؤسسة لثقافتنا - النهضوية - الحديثة وهي كما رأينا، مقولة مخادعة لا سند لها؟

وهل يملك المثقفون النهضويون اليوم الحق في أن يستمروا في العزف على وتيرة تخلفنا وانحطاطنا وتردينا وغير ذلك من المترادفات؟ وهل تخدم هذه المقولات الحياة الثقافية العربية؟

إن المثقفين العرب لم يدرسوا حتى يومنا هذا عشر ما أنتجته تلك المرحلة من علوم وفنون وآداب، ولو أنك ألقيت نظرة إلى أحدث المؤلفات التي تدرس علوم العرب لوجدت إلى يومنا هذا أن هذه الدراسات تعود لباحثين غربيين في معظمها.

ليس هناك عصر انحطاط في حياتنا العربية، ولا نريد أن نزعم أن هذه المرحلة التي انتهينا لتونا من إطلالة سريعة على بعض جوانبها، كانت عهود ازدهار حضاري على المستويات كافة. كل ما نريد أن نقوله أن هذه القرون الستة من تاريخنا وحضارتنا قد تركت لنا مظاهر سياسية وفكرية وعلمية واجتماعية متعددة ومتنوعة، كان فيها ما هو أصيل وجميل ويستحق منا اليوم كل رعاية وتقدير، وكان فيها غير ذلك وعكس ذلك. لكننا لسنا مضطرين أن نحشر تاريخنا في تصنيفات وتحقيبات لا تنتمي إلى

السياق التاريخي والاجتماعي والحضاري لتجربتنا، بل هي نتاج رؤية الغرب لتاريخه وحضارته. إن التراجع العام الذي أصاب الدولة العثمانية في سنيّها الأخيرة هو نتاج سنّة تاريخية ماضية في الأمم والشعوب والممالك، وقد عرف تاريخنا مراحل عديدة من النهوض والانحدار، لكن الذي حصل هذه المرة أن ثقافتنا التي تمتلك كل مقومات النهوض من جديد، حُشرت بتأثير من قوى خارجية وداخلية، في مسارات تاريخية وفكرية مغايرة لطبيعتها دفعت بها إلى أدنى مستويات الانحطاط الفعلي تحت اسم النهضة!!

هناك في تاريخنا حقبات متتابعة نسميها بالعصر الراشدي والأموي والعباسي، وهي مختلفة ومتباينة، فما هو المانع أن يكون عندنا عصر أيوبي وعصر مملوكي وعصر تركي عثماني؟ وأن ندرس كل مرحلة على حدة ونشخص ما فيها من عناصر قوة وضعف.

ربما يستطيع المختصون في التاريخ الإسلامي أن يطلقوا أسماء أكثر دقة على مراحل تاريخنا المختلفة، لكن ما يجب أن نرفضه رفضاً قاطعاً هو الاستمرار في تثبيت مفهوم "عصر الانحطاط"، المفهوم الذي يخدم الانقطاع التاريخي والثقافي للأمة عن موروثها. لقد كان لهذا المفهوم نتائج مدمرة على الثقافة العربية وعلى النفسية العربية.

إن عملية إدخال مفهوم الانحطاط في عقولنا عنصراً في بنية الثقافة العربية، ومعارضته بالنهضة البونابرتية، تبدو - حقيقة - وكأنها عملية غسل دماغ جماعي تعرضت له أجيال عديدة من أبناء أمتنا، أدى فيما أدى إليه من نتائج - على المستوى الثقافي النفسي - إلى مستوى متدنٍّ من تقدير الذات واحترامها. لقد عرّضت هذه المقولات الأمة وأجيالاً عديدة إلى عملية إذلال ثقافي أفقدنا القدرة على التفكير بشكل مستقل، وأغرقنا في مهانة جعلتنا نقبل بأن نلقي بكل تراثنا العربي الإسلامي؛ الأدبي منه

والعلمي، إلى مكتبات الدنيا ونُقبل نحن على فتات الأفكار يلتقطها لنا بعض المثقفين مترجمة من اللغات الأجنبية، مجزوءة منقوصة غير مهضومة ولا مستوعبة.

إن تجاوز ثنائية مقولتي " النهضة " و" الحداثة " قد باتت ضرورية من أجل إعادة كتابة تاريخنا الفكري والثقافي المعاصر ووضع الأمور في نصابها، لكننا ندرك أن هذه العملية لن تتم بسهولة ويسر؛ ذلك لأن الثقافة "النهضوية" العربية تستمد مشروعيتها وتسميتها من خلال إقرار وتثبيت مقولة الانحطاط، ومن ثمّ فإن ما يحتاج إلى مراجعة شاملة وتفكيك هو مفهوم "النهضة" عموماً.

لقد كانت الأمة في حالة تراجع عام في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، نعم فهذا هو منطق التاريخ، وإن حالة الصعود التي عاشتها المنطقة العربية والإسلامية عموماً في شباب الدولة العثمانية ما كان لها أن تستمر. لكن الأمر الآخر والذي هو أيضاً من سنن الحياة ومن الأمور التي عاشتها الحضارة الإسلامية مرات عديدة، هو أن حالة التراجع كانت دائماً تترافق مع بدايات جديدة تؤسس لمرحلة جديدة، وهذا ما كان يجري في داخل الحياة الإسلامية إلى أن جاءت غزوة نابليون وحرفت المسار الفكري ومن ثم التاريخي عن طريقه المعهودة.

إذا ما عدنا إلى المرحلة التي سبقت الغزو النابليوني لمصر وبلاد الشام، فإننا سنجد ملامح نهضة إسلامية مغايرة ومختلفة تماماً سبقت النهضة البونبارتية التي أسست للتوجهات الغربية في ثقافتنا وحياتنا الإسلامية. إن هذه النهضة لم تكتمل، ولن نفتئت على التاريخ لنؤكد أنها كانت ستكتمل وتحقق نهضة حضارية إسلامية شاملة؛ لكننا نستطيع أن نؤكد أمرين اثنين:

الأول: وهو وجود حراك معرفي وثقافي يرسم معالم نهضة إسلامية

تمثل استمرارية حضارية تستمد مفرداتها ومكوناتها من الثقافة الإسلامية المتكاملة والمتحدرة إلينا منذ مئات السنين، وقد كان هذا الحراك الثقافي والعلمي، وكذلك الاقتصادي، قوياً لدرجة دفعت الباحث الأمريكي "بيتر غران" للحديث عن الجذور الإسلامية للرأسمالية، نتيجة لدراسته الحياة الثقافية والاجتماعية والتجارية في مصر خلال القرن الثامن عشر.

الأمر الثاني: أن هذه المقدمات لم يتح لها أن تتطور وتثمر وتم وأدها بشكل قسري عبر الحملة الفرنسية على مصر، وما ترتب عليها من نتائج، كان أبرزها وضع مقدمات معرفية مختلفة تؤسس لنهضة على الطريقة الغربية ما زلنا نعيش مفرزاتها ومتناقضاتها حتى يومنا هذا.

يقول بيتر غران واصفاً الهدف من كتابه: " كان هدفي أن أبرهن على أن مجيء نابليون إلى مصر عام ١٧٩٨م، لم يكن ذا أهمية كبيرة في التاريخ المصري، كما تزعم حركة التاريخ الأوربية منذ زمن طويل، كي تؤكد هذا المفهوم، وأنه إذا أراد أحدهم أن يزعم هذا فإن الطريق الوحيد أمامه هو الاطلاع على كتابات المصريين في هذه الفترة (وهذا ما لم يفعله أحد) ثم نبدأ بعد ذلك مناقشة الزعم بأن نابليون وعلماء الحملة غيروا إلى حد ما هذا الفكر.. والخلاصة أنني اكتشفت أن التركيز على عام ١٧٩٨م يبدو جزءاً من التاريخ الكولونيالي الذي لم يمت بعد"[(١)].

و يقول في مكان آخر: " إن دراسة دقيقة لما كتبه المصريون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بالمقارنة مع ما كتبوه في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، تبين أن البلاد في الفترة الأخيرة (أي النصف الثاني من القرن التاسع عشر) كانت في حالة انحطاط ثقافي، هذه

---

(١)بيتر غران: الجذور الإسلامية للرأسمالية، تر: محروس سليمان (القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٣) ص ٦.

الفكرة تمثل مراجعة للمقولة الشائعة بأن مصر كانت تعاني فراغاً ثقافياً، وأن أوربة هي التي ملأت هذا الفراغ بالأفكار الحديثة»[١].

مثل هذا التصور عن الواقع المصري قبل الغزو النابليوني وفي أثنائه يقدمه لنا محمود شاكر في كتابه (في الطريق إلى ثقافتنا) وسوف نقف معه لاحقاً.

على كل حال، فقد كان الغزو النابليوني لمصر مقدمة لولادة ظاهرة جديدة هي (عصر النهضة)، أصبحت واقعاً له مفرزاته الثقافية والاجتماعية، وله دوره في التاريخ العربي والإسلامي الحديث.

لقد أنتجت الثقافة العربية الحديثة ثلاثة تيارات رئيسية تنضوي في إطارها تلونات الفكر المتعددة:

التيار الأول هو تيار الفكر النهضوي التقدمي وتفرعاته إلى يومنا هذا، وهو تيار الانقطاع الثقافي وإعادة التأسيس استناداً إلى مقدمات حداثية عصرانية، وهو يشمل رموز التأسيس الأول أمثال رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) خير الدين التونسي (١٨١٠-١٨٩٩)، وهو يشمل كذلك رموز الدعوة الإصلاحية؛ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ورشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، وفي المغرب عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠)، ويضم كذلك دعاة العلمنة والأخذ بالنظريات الحديثة أمثال فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) وشبلي شميل[٢](١٨٥٠-١٩١٧) وأديب إسحاق[٣] (١٨٣٠-١٨٨٥). وكذلك

(١)بيتر غران: الجذور الإسلامية للرأسمالية، ص ١١.

(٢)من أبرز الدعاة إلى النظرية التطورية الداروينية وله كتاب: (فلسفة النشوء والتطور)، عدَّ الأديان عائقاً أمام التقدم.

(٣)سوري، ذو ثقافة فرنسية، عمل في مصر في مجال الصحافة. كان يدعو لبناء المجتمع على أسس سياسية مغايرة لمبدأ التضامن الديني.

يشمل أصحاب الدعوات الليبرالية، المتطرفة منها والمعتدلة، أمثال قاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨) ولطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٧)، وقد مثل هذا التوجه من مثقفي البلاد الشامية أحمد فارس الشدياق[1] (١٨٠٤-١٨٨٧) ويعقوب صروف [2](١٨٥٥-١٩٢٧) وجرجي زيدان (١٨٦١-١٩١٤) وبطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣)، وكذلك فإنا نضم إلى التيار النهضوي العام رموز ومفكري المشاريع الإيديولوجية، القومية منها والماركسية، ومن تعايش بينهما من مفكرين ليبراليين ديمقراطيين، ويمثل هؤلاء السواد الأعظم من المثقفين المعاصرين. ويشمل هذا التيار كذلك المثقفين المعاصرين من ممثلي الدراسات التراثية كحسن حنفي والطيبب تيزيني ومحمد عابد الجابري وناقده جورج طرابيشي ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وغيرهم.

قد يقول أحدهم: كيف نجمع في بوتقة واحدة كل هذه التيارات المتباينة والمتباعدة والمتضادة أحياناً؟ الحقيقة أننا ندرك التباينات الفكرية وكذلك الزمنية والتاريخية بين هؤلاء جميعاً، لكننا نجمعهم في تيار واحد لكونهم قد صدروا جميعاً عن رؤية فكرية تاريخية واحدة هي: الرؤية التقدمية للفكر والتاريخ. وعبروا عن منهجية ثقافية واحدة هي المنهجية الانقطاعية.

إن هذا التيار يبدو وكأنه التيار الأكبر والأكثر تأثيراً في الثقافة العربية الحديثة، الثقافة العالمة، وهو كذلك في الواقع، لكن وراء هذا الانتشار والشهرة حقيقة لم يعد من الممكن إنكارها، ولاسيما أنها قد تمثل السبب

---

(١)لبناني، اعتنق المذهب البروتستانتي وصار مساعداً للبعثات الأمريكية في مصر، عمل في جريدة "الوقائع" وجريدة "الجوائب" وله كتاب شهير (الساق على الساق) ١٨٨٥م. دعا إلى تبني نظم الغرب والاقتداء به في كل المجالات.

(٢)لبناني، من أبرز الدعاة للأخذ بالعلوم الغربية. أسس مجلة "المقتطف".

الرئيسي، الذي يقف وراء الإخفاقات الكبيرة التي أصابت المشروع "النهضوي" وإماتته، ألا وهو كونها تيارات فوقية لم تفلح في أن تستحوذ على عقول وقلوب الجماهير إلا في لحظات سياسية معينة، دون أن تكون قادرة على إيجاد جذور عميقة وقوية في الحياة العربية.

التيار الآخر في الثقافة العربية هو تيار الثقافة المتكاملة، تيار الأصالة الفكرية والاستمرارية الحضارية، عندما نتحدث عن هذا التيار فإننا سنقول حتماً " الثقافة العربية الإسلامية" ؛ لأن هذا النموذج لا يمكن تعريفه إلا بكونه إسلامياً؛ فهو ينهل من رؤية معرفية إسلامية وقد نما وتفرع في ظل الدولة والحضارة الإسلامية، وقد حددت ملامحه وبنيته اللغة العربية.

ليس هذا التيار شيئاً فكرياً مخترعاً لأنه يمثل الواقع الثقافي الذي عايشته التجربة العربية الإسلامية كما تجلت في التاريخ عبر قرونها الطويلة، وهو إن كان يُعترف به اليوم تراثاً، فقد مات وانتهى، فهو بالنسبة إلينا حالة ثقافية جرى العمل على تغييبها ووأدها لكنها ظلت مستمرة وإن تراجعت بعض الشيء.

إن هذه الثقافة العربية الإسلامية هي ما مثله في تاريخنا وما يمثله إلى يومنا هذا رموز كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وإبراهيم النخعي، وما يمثله أبو الطيب المتنبي وأبو تمام والمعري والجاحظ وأبو حيان التوحيدي، وما يمثله كذلك القاضي عبد الجبار وأبو هذيل العلاف وأبو الحسن الأشعري والغزالي، يمثله مالك بن أنس وأبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري والأوزاعي، وكذلك الكندي والفارابي وابن رشد وابن طفيل، يمثله الجنيد البغدادي وابن عربي والشعراني، يمثله ابن حجر العسقلاني والسيوطي وابن تيمية وابن القيم والعز بن عبد السلام،و ما يمثله ابن خلدون والمسعودي وابن عساكر، ويمثله الشوكاني والمرتضى الزبيدي وابن آجروم وعبد القادر البغدادي

والصاوي والباجوري والحاجي خليفة وحسن الجبرتي. إنها باختصار الثقافة العربية الإسلامية الممتدة قروناً طويلة في تاريخنا حتى لحظة الانقطاع التي حصلت بعد الغزو النابليوني لمصر والشام.

قد يعترض البعض ويقول: إن هؤلاء أيضاً يمثلون توجهات ومواقف فكرية مختلفة، فكيف نجمعهم في بوتقة واحدة؟

نقول: إنهم كذلك، لكنهم جميعاً نطقوا باسم ثقافة واحدة متعددة الجوانب متنامية الفروع، لكنها جميعها ترتبط بأصل واحد هو البيئة الحضارية والفكرية الإسلامية أولاً واللغة العربية ثانياً. إنهم نتاج لهذه البيئة، حتى في خلافاتهم التي نمت في إطار الشرط المعرفي والتاريخي للثقافة الإسلامية، وهذه الخلافات هي في ذات الوقت مؤشر على غنى التجربة المعرفية الإسلامية.

هذه الثقافة المتكاملة المتحدرة إلينا عبر القرون، أريد لها أن تموت وأن يموت ممثلوها أو أن ينزووا بعيداً ويختفوا في عتمة النسيان، لكنها لم تمت وحافظت على وجودها، وأخرجت لنا ممثلين كباراً تحدثوا باسمها وعبروا عنها، وسوف نتعرف على نماذج منهم في هذا الكتاب، لكننا نقر بأن هذه الثقافة قد تراجعت بعد عقود طويلة من التغييب والإهمال، وهيمنة حالة من الاستلاب الفكري على الثقافة العربية، وقد صار من الضروري اليوم العودة إلى هذه الأصول، لا باعتبارها تراثاً ميتاً تسعى التيارات الإيديولوجية المختلفة لتوظيفه، إنما باعتبارها حالة فكرية وثقافية تمتلك سمات الانسجام والتكامل والقدرة على الاستمرارية، لقد باتت هذه الخطوة ضرورية للخروج من مأزق الثقافة العربية المعاصرة.

أما التيار الثالث فهو التيار السلفي، تيار الثقافة الاختزالية، الانتقائية، الذي كان له تأثير مزدوج؛ فهو من ناحية يمثل الثقافة الإسلامية، لكنه من ناحية أخرى يختزل هذه الثقافة تبعاً لرؤيته الضيقة والانتقائية، وقد أنتجت

هذه الثقافة رؤية ضيقة للعالم عاجزة عن إدراك الواقع الحديث بتشعباته المختلفة، فدخلت في تناقضات وصراعات عديدة لم تعد بكثير نفع على الثقافة الإسلامية.

من ناحية أخرى، فقد جرى توظيف التيار السلفي من قبل ممثلي الفكر الانقطاعي النهضوي من أجل تعزيز حالة من العداء للماضي والتراث الذي هو - في معظمه- تراث بدعي غير إسلامي حقيقةً.

هذه التيارات الثلاثة ستكون، إن شاء الله، موضوع بحثنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب.



الفـصل الثـانـي

التيارات الأساسية في الثقافة العربية الحديثة

أولاً: الفكر النهضوي

ثانياً: الفكر التأصيلي

ثالثاً: الفكر السلفي

أولاً- الفكر (النهضوي) العربي - ثقافة الانقطاع وإعادة التأسيس

يمثل التيار النهضوي، تياراً أساسياً في الثقافة العالمة العربية الحديثة، ونقول العالمة لأننا نود أن نؤكد مرة أخرى أن هذا التيار، وبعد ما يقارب القرنين من الزمان، بقي تياراً انعزالياً، أو نخبوياً إن شئت، محصوراً في دوائر المثقفين ولم يتحول إلى ثقافة اجتماعية.

إن الفكر النهضوي، ثقافة انقطاعية، وهو يشمل كل التيارات التقدمية التي نشأت بعد الحملة النابليونية، أو ما تعورف على تسميته في بعض الأدبيات الحديثة، بصدمة الحداثة. لأننا نعتقد أن تلونات الثقافة النهضوية التقدمية كافة تنهل من معين رؤية ثقافية واحدة قوامها الإيمان بالغرب والحداثة الغربية، بعضها أو كلها، والإيمان بالتقدم وأن قطار التقدم التاريخي يسير باتجاه واحد هو الحداثة الغربية، سواء استبطن الخطاب النهضوي هذه القناعة أم صرح بها مباشرة. وأخيراً، لأن جميع هذه التلونات قد أسقطت من حسابها إمكانية "النهضةعلى الطريقة غير الغربية".

لذلك فإنا لن نتوقف أمام التقسيمات والتحقيبات المختلفة التي تتحدث عن مرحلة النهضة التي تلتها مرحلة الثورة، كما عند محمد أركون، ولن نتحدث عن نهضة أولى ونهضة ثانية ونهضة ثالثة كما عند آخرين[١]. إنما سوف ننتقل لدراسة السمات والمميزات العامة للفكر النهضوي بوصفه منهجية ثقافية وتاريخية واحدة، بغض النظر عن التباينات الخارجية.

أ- الخصائص والسمات العامة

١- الاستلاب الحضاري

إن الاستلاب الحضاري حالة نفسية معرفية تميز موقف الطرف الضعيف أو المهزوم أمام القوي المنتصر، ولهذه الحالة منعكسات عديدة أهمها الاقتداء والتقليد، كما ذكر ابن خلدون في مقدمته؛ حيث "إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"[٢]، ويترافق مع هذا الاقتداء والتقليد التبجيل والتعظيم، ومن يرد أن يرى ذلك كله في نص واحد فليعد إلى كتاب رفاعة الطهطاوي (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الذي يقدم كل ذلك في سياق من

---

(١)يتحدث كريم مروة عن ثلاث نهضات، ويؤرخ للثانية بخمسينيات القرن العشرين مع ازدياد نشاط الحركات الليبرالية العلمانية واليسارية، وهو يدعو للتأسيس لنهضة ثالثة!!. انظر وثائق ندوة المركز العربي للدراسات الاستراتيجية (نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الواحد والعشرين). (دمشق، المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٩) كريم مروة: حول خبرات النهضة الثانية، ص ١١٦.

انظر أيضاً: إسماعيل صبري عبد الله: نحو نهضة عربية ثانية: "الضرورة والمتطلبات"، المستقبل العربي، السنة ١٥، العدد ١٦١، تموز ١٩٩٢ ص ٤.

(٢)ابن خلدون: المقدمة، (بيروت، دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، ٢٠٠٠) ص ١٧٦.

ضحالة الفكر وسطحية الرؤية. وقد بلغ الاستلاب بهذا التيار الفكري أن جعل من الغزو النابليوني لمصر والشام سبباً رئيسياً في نهضة العرب الحديثة، مع إقراري بالجهل التام لهذه النهضة التي يتحدثون عنها، ولننظر إلى المؤرخ التقدمي رئيف خوري كيف يصف هذا الغزو وبأية عبارات؛ فهو بعد أن يقدم لنا شرحاً مسهباً للثورة ومبادئها، ينتقل ليشرح لنا كيف انتقلت هذه المبادئ إلى المنطقة العربية، يقول: " إن أول مجاري الثورة الفرنسية إلى الشرق العربي - ولعله أعظمها- كان الفتح النابليوني لمصر سنة ١٧٩٨.... هز الفتح النابليوني جو الجمود الذي كان مخيماً على مصر، فنهضت فيما بعد أيام محمد علي نهضة سياسية عسكرية، صناعية وثقافية، وأخذت من عهد نابليون تتجه الميول الثقافية المصرية إلى الارتشاف من ينابيع فرنسية، حتى كان زمن محمد علي، فقوي الترابط الثقافي بين البلدين وعززه التفاهم السياسي، وقد استمر هذا التأثير إلى فترات طويلة" [١]، وهكذا فإن غزو نابليون لمصر هو في اصطلاح رئيف خوري " الفتح النابليوني"، وإن التأثير الفرنسي يُرتشف كما يُرتشف إكسير الحياة. والحقيقة أن الثورة الفرنسية، والحملة الفرنسية هما من أصنام الفكر العربي الحديث التي ثبتها النهضويون الأوائل، فصار من العسير اليوم هدم هذا الصنم الكبير في الفكر العربي المعاصر، حتى لنجد الحديث عن الحملة الفرنسية على مصر مشبعاً بهذه الروح حتى في كتب التاريخ المدرسية التي تدرس لأبنائنا.

لقد كان كتاب الطهطاوي " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " خطوة أولى في مسيرة الاستلاب الفكري، التي وصلت مع غيره من مفكري النهضة حداً بعيداً من الاستلاب يكاد يصل إلى الابتذال مع شخصية

---

(١)رئيف خوري: الفكر العربي الحديث، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق ١٩٩٣، ص ٨٠.

نهضوية كسلامة موسى، الذي كان يجل الغرب والغربيين إجلالاً عجيباً، ويدعونا صراحة وبكل بساطة لأن نكف عن كوننا شرقيين، عرباً ومسلمين ولأن نصبح أوربيين " فإن الإنسان الأوربي أرقى إنسان ظهر في العالم للآن، والحضارة الأوربية على ما فيها من عيوب تعد بالمئات، هي آخر درجات التطور الاجتماعي، ومن البلاهة البالغة أن يظن أحد الشيوخ أن حضارة بغداد أو القاهرة أو الأندلس كانت تبلغ في السمو عشراً أو جزءاً من مئة مما تبلغها الحضارة الأوربية الآن"[١]، وهو يدعو بني قومه ليلبسوا القبعة عوضاً عن الطربوش "لا لأنها تقينا الشمس والمطر، وهو لا يقينا، بل لأنها تبعث فينا العقلية الأوربية"[٢].

إن الاستلاب بوصفه حالة نفسية معرفية تبجل الآخر وتحاكيه، تحمل منعكساً شرطياً آخر هو ازدراء الذات والتقليل من أهميتها، ولننظر مثلاً كيف كان لطفي السيد يصف بني جلدته: " فالمصريون مراؤون في مديحهم وممالقتهم للأقوياء، لأنهم لا يعتبرون أنفسهم كائنات بشرية مستقلة... يقبلون بالإهانات والتحقير كي لا يخسروا وظيفة أو لا يصدر عنهم احتجاج، وهم لا يثقون بعضهم ببعض... وبكلمة، إن المصريين يفتقرون إلى الاستقلال الشخصي والحرية الحقيقية ولذلك فهم ليسوا بشراً بمعنى هذه الكلمة الأكمل"[٣].

ويعبر سلامة موسى عن رضاه التام باحتقار الغرب لنا فيقول: " إن الأجانب يحتقروننا بحق، ونحن نكرههم بدون حق"[٤]، لكن سلامة

---

(١)سلامة موسى: اليوم والغد، (المطبعة العصرية، القاهرة، بدون تاريخ)، ص٢٥٥.

(٢)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ١٣٥-١٣٦.

(٣)ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، (بيروت، دار النهار، ١٩٨٦) ص ٢١٤- ٢١٥.

(٤)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٥٢.

موسى، شأنه شأن كثير من المثقفين النهضويين يستثني نفسه ويميزها؛ فهو لا يعتبر نفسه جزءاً من مجتمعه، ويرى لنفسه في تحقير هذا المجتمع زيادة رفعة وتميزاً. أما من هم جديرون بالاحتقار فهم بنظر موسى شيوخ مصر الذين " لا يزالون يلبسون الجبب والقفاطين، ولا يتورعون عن التوضؤ على قوارع الطرق في الأرياف، ولا يزالون يسمون الأقباط واليهود كفاراً كما كان يسميهم عمر بن الخطاب قبل١٣٠٠ سنة، إنهم شيوخ مأفونون! يعدون التفرنج رذيلة مع أنه عين الفضيلة"[١].

٢- تغييب الهوية

من الطبيعي أن يترافق الاستلاب الحضاري العام ومنعكساته كتبجيل الآخر وازدراء الذات، مع إضاعة الهوية وتمييع الحدود المُرَسّمة للذات، فالهوية - ببساطة شديدة - هي مرجعيّة التعريف سواء على المستوى الفردي أم على المستوى الاجتماعي والحضاري، إنها الجواب عن سؤال: من أنا أو من نحن؟ وهذا الجواب يفيد على المستوى الفردي في تحديد سمات الشخصية الأساسية والصفات الخَلقية والخُلقية لها، وبناءً عليه يضع الخطوط العريضة لتوقع أنماط سلوكها في المواقف المختلفة، وهو كذلك على المستوى الأكبر مستوى المجتمع والثقافة، فالجواب عن سؤال: من نحن، يحدد السمات المحددة للثقافة وما يميزها، ويعطيها ليس خصوصيتها فقط بل وكينونتها؛ فالخصوصية في هذه الحالة ليست مجرد علامة تميّز بل هي سر الكينونة والوجود بالنسبة إلى أي حضارة من الحضارات.

إن أهم ما يميز نتاجات الفكر "النهضوي" في مراحله الأولى هو غياب بُعد الهوية، سواء بشكل مقصود أم نتيجة لعدم إدراك الأمر، وهذا

(١)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٣١.

ما جعل من الدعوات لتبني الفكر الغربي والحضارة الغربية قضية ميسورة، حتى وصل هذا الأمر إلى درجة من اللامعقولية مع سلامة موسى ليقول بأننا غربيون ومن أصول أوربية ولسنا شرقيين ولا علاقة لنا بالشرق. ويرى البعض أن غياب إشكالية الهوية في نتاجات المفكرين النهضويين الأوائل مؤشر صحة وسلامة تفكير، في حين أن طرح قضية الهوية على أنها قضية مركزية للثقافة العربية الإسلامية شكل رِدة فكرية.

الحقيقة أن مفكري النهضة الأوائل كانوا، إما يتجاهلون سؤال الهوية تجاهلاً مقصوداً، أو أنهم كانوا ذاهلين عنه؛ فالمسألة في نظرهم - ببساطة - هي عملية اقتباس بسيطة تعيد تفعيل وتحريك الثقافة الذاتية وتدفع نحو النهضة الحضارية. لكن هذه التصورات اصطدمت بالواقع الأليم الذي تمخضت عنه الحرب العالمية الأولى من قضاء على دولة الخلافة، وتقسيم المنطقة العربية إلى مستعمرات تقاسمتها بريطانية وفرنسة، هنا وصلت الأزمة إلى أعلى مستوياتها، فانفجر سؤال الهوية في وجه الثقافة العربية النهضوية وأسس لولادة خطاب الهوية في الثقافة العربية. وفي السياق نفسه جاء تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر موقفاً سياسياً وفكرياً ورداً على سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، ومقدمة لحركات الإسلام السياسي عموماً.

والحقيقة أن كل الدعوات التي صدرت تنادي بتبني العقلانية الغربية أو غيرها من المعتقدات الفلسفية الغربية، أو التي نادت بتبني النظم الاجتماعية و السياسية الغربية على اختلاف أشكالها وأنواعها أنما هي تندرج في ذات الإطار، وهي غير ممكنة إلا في حالة واحدة هي تغييب الهوية وإلغائها.

إذا ما كان الفكر النهضوي في بداياته، ذاهلاً عن الهوية، فهو قد أدرك دورها كعقبة أمام تحقيق مشروعه الحداثي في النصف الثاني من القرن

العشرين، وقد عاشت الثقافة العربية محاولات " تعديل" مكونات الهوية مع المشاريع الإيديولوجية منذ بداية الخمسينيات، لكنها وصلت إلى الاشتباك المباشر معها - على المستوى الفكري- منذ بداية الثمانينيات، حين بدأنا نقرأ الأدبيات الحداثية التي تتحدث عن "أوهام الهوية" و" هاجس الهوية" و " مرض الهوية"[١]، وغير ذلك من التعابير والعناوين التي تسعى لكسر حدة الإحساس بالذات والهوية في الثقافة العربية والإسلامية العائق الأساسي أمام القبول بالحداثة.

نود أن نشير إلى قضيتين أساسيتين ترتبطان بموضوع الهوية؛ الأولى هي أن تجاوز موضوع الهوية ليس قضية إرادية، ولا تتحقق بالتصويت عليها كما يتم التصويت على تشريعات دستورية، إن قضية الهوية قضية مرتبطة ببنية المجتمع وثقافة الناس وإحساسهم بأنفسهم بأنهم كائنات عاقلة لها تاريخ ولها تقليد ولها مكونات نفسية ومعرفية. ومن ثم فالأمر غير خاضع لرغبات المثقفين وحملات الغضب التي يشنونها على الهوية، ولن يغير من الأمر شيئاً أن نتحدث حتى عن "جنون الهوية" أو "خبل الهوية" أو ما شئت بعد ذلك من توصيفات، لكن هذا لا يغير من حقيقة أن مجتمعنا العربي لا يزال متمسكاً بهويته ويقاتل في سبيلها ولا يريد أن يتخلى عنها، وذلك بإرادته الحرة ودون أن يكون مرغماً أو مكرهاً على ذلك. هذه حقيقة تحتاج إلى التوقف أمامها بتروٍّ، ولن يغير السباب من الأمر شيئاً.

الأمر الآخر؛ هو أن تغييب الهوية،و تجاوزها والقفز عنها، كما هو حاصل في الثقافة النهضوية الحديثة، لن يقود إلا إلى العجز التام عن الإنتاج الفكري والحضاري؛ فالهوية هي معين الطاقات الكامنة الذي

(١)انظر: داريوس شايغان، ومحمد أركون، وتركي الحمد: مصادر سابقة.

تستمد منه الحضارة مفردات التحقق الذاتي في مجالات الحياة كافة، إنها أشبه برموز التطور الجيني الكامنة في كل خلية حية تحدد نموها وتطورها في كل مرحلة من مراحل حياتها، إنها تمثل السمات الخاصة بالشخصية التي تعطي لهذه الشخصية صورتها وتكاملها؛ ومن ثم فإن تضييع الهوية هو حقيقة أشبه بانتزاع الروح والحياة من الجسد وتركه جثة هامدة. وهذا ما أوصلتنا إليه الثقافة النهضوية المغتربة التي حولت أمة عظيمة كأمتنا إلى أمة عاجزة تتسول الأفكار من موائد الآخرين. فالهوية هي صنو الوجود، ولا وجود دون هوية، هذا هو الأصل الفلسفي للمسألة.

٣- التحريفية

تمثل الثقافة العربية الإسلامية، أو أي ثقافة أخرى مجموعة من الحلقات المترابطة التي تقود في نهايتها إلى الأصل العقدي الذي تستمد منه الثقافة فهمها للوجود. ومن ثم فإن تغير الثقافة وتغير هويتها وصورتها ووجهتها يتطلب تغيرات كبرى في العمق المعرفي والاعتقادي والقيمي لهذه الثقافة.

أدركت الثقافة التقدمية النهضوية هذه الحقيقة وعبرت عن قناعتها هذه بأشكال مختلفة، كان أكثرها صراحة ومباشرة ما عبرت عنه دعوات العلمانيين كفرح أنطون وشبلي شميل وسلامة موسى في الماضي، وصادق جلال العظم وفرج فودة وعبد الرزاق عيد وغيرهم من الماركسيين العرب المعاصرين الذين دعوا بشكل مباشر إلى محاربة الدين والتخلص منه بوصفه إيديولوجية مناقضة للعلم، ومعيقة للتقدم والتحضر والحداثة.

لكن صراحة هذا الطرح ومباشرته جعلا منه فكراً معزولاً عاجزاً عن التأثير في المسارات الفعلية للثقافة العربية. وقد أدرك المثقفون العلمانيون هذا الدرس وعمدوا إلى التورية والتقية الفكرية؛ فصرنا نرى تنوعاً وتعدداً

شديد الغرابة والطرافة في آن واحد للتعبير عن ذات القناعة التي صاغها صادق جلال العظم بصراحة ووضوح.

خلف هذا التنوع المنمق والمتحذلق في كثير من الأحيان، الذي لا يخلو من استخفاف بعقل القارئ العربي، نستطيع أن نرى نهجاً واحداً وقناعة مشتركة عند المثقفين الحداثيين تم التعبير عنها بأشكال مختلفة؛ فالبعض يقول: "لابد أولاً من انزياح هذه الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التقديس والغيب، باتجاه الركائز والدعامات التي لا زال العلم الحديث يواصل اكتشافها"[١].

وآخر يقول أنه لا يمكن للحياة العربية أن تنهض ولا يمكن للإنسان العربي أن يبدع " إذا لم تنهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي وما تزال توجهه"[٢].

لكن المهم في كل ذلك ليس القناعة في تجاوز الدين الإسلامي الذي هو "البنية التقليدية للذهن العربي"، وهو "النظام الأشمل لمنظومة المقدس والغيب"، وهو أيضاً " فكر العصور الوسطى"، إنما المهم هو الطريق إلى ذلك والوسيلة المتبعة لتحقيق هذه الغاية وهي التالية: "هدم الدين بالدين نفسه"، فإذا كان التغيير الحداثي يفترض "هدماً للبنية التقليدية القديمة، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله، وإن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته[٣].

(١)انظر: أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص ٢٦.

(٢)انظر: أدونيس " علي أحمد سعيد"، الثابت والمتحول، (دار العودة - بيروت ١٩٧٤)، ١/ ٣٢ - ٣٣.

(٣)انظر: أدونيس: الثابت والمتحول ١/ ٣٣. وانظر نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، (بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ٢٣٢.

وليست هذه القناعة حديثة المنشأ، بل هي قديمة؛ ففي رسالة غير منشورة من محمد عبده لجمال الدين الأفغاني حدد عبده أمراً غريباً أسماه السنّة القويمة التي سنّها الأفغاني والتي يؤكد عبده التزامه بها وسيره عليها، ومفاد هذه السنة القويمة بكلمات عبده نفسه: " لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين" لكن محمد عبده كان، كما يقول، قد أعطى للأمر ما يستحقه من اهتمام بالمظهر والصورة؛ فهاهو يتابع ليخبر معلمه " لهذا لو رأيتنا لرأيت قعّاداً عبّاداً ركعاً سجداً "[١]، في حين أن ورثته من المفكرين المعاصرين لا يهتمون كثيراً بالمظاهر.

يقدم الإسلام في كتابات المفكرين الحداثيين كمنتج تاريخي ليس له علاقة بالمطلقات الوجودية (العوالم السماوية) أو المعرفية (الوحي)، فالإسلام كما هو شأن أي عقيدة دينية أو غير دينية " ما هو إلا نتاج القوى المحسوسة التي تشكله عقائدياً وإيديولوجياً[٢]. " إنه نتاج الممارسة التاريخية للبشر، ومن ثم فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع ... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان " [٣].

ولكونه منتجاً تاريخياً فهو يخضع للقانونية التاريخية التي هي التقدم والتطور؛ فحقيقة الإسلام وهويته ليست شيئاً جاهزاً يُكتسب بصورة

(١)انظر رسالة محمد عبده في: الأعمال المجهولة لمحمد عبده، تحقيق علي شلش، (لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧) ص ٥٣.

(٢)انظر: أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر: هاشم صالح، (بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص١٧٥. وانظر كذلك: نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠) ص ١٦.

(٣) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٤.

نهائية، وإنما هي مُركب يجري تشكيله وإعادة إنتاجه باستمرار، وهي تتنوع أو تتغير بتغير الظروف والشروط والمعطيات [١]. إن تاريخية الإسلام عموماً تجعل منه برأي المثقف الحداثي شيئاً مفيداً؛ فهو تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها [٢] وذلك عبر إعادة تفسيره طبقاً لحاجات العصر[٣].

بهذه الوصفة " الأكروباتية" يتحول الإسلام من خصم للعقيدة التقدمية إلى سلاح بيد التقدميين من أجل تحقيق الحداثة الغربية، بل وتأخذ حمى القفز "الأكروباتي" أحدهم فيرى بأن مثل هذه الوصفة حرية بصنع ما هو أكثر من ذلك وهو المصالحة مع المفاهيم الإلحادية؛ فيمكن أن يصبح الإلحاد إيماناً، والإيمان إلحاداً، " فالإلحاد هو التجديد، وهو المعنى الأصلي للإيمان "[٤].

ولنلق نظرة على هذه التحريفية في فهم شعائر الإسلام وعباداته[٥]:

فالشهادتان في الدين العلماني الجديد ليس لهما مدلول إيماني لأنه " في حقيقة الأمر وطبقاً لمقتضيات العصر لا تعني الشهادة التلفظ بهما أو

---

(١)انظر: علي حرب: نقد النص، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٥.

(٢)انظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٧.

(٣)انظر: نصر حامد أبو زيد: "مفهوم النص"، ص ١٦.

(٤)انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، (بيروت، دار التنوير ١٩٨٠)، ص ٥٣.

(٥)أنقل هذا النص من رسالة الدكتور أحمد إدريس الطعان " مآل الإسلام في القراءات العلمانية "، وهي دراسة قيمة تتبعت كل أشكال التحريف والتزوير للإسلام في نتاجات المثقفين الحداثيين. والنص يستعرض آراء صدرت عن بعض المثقفين العرب كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، وحسن حنفي وغيرهم في شأن العبادات الإسلامية، ويمكن العودة إلى رسالة الدكتور التي هي الآن، في أثناء العمل على هذا الكتاب، قيد الطباعة، أو إلى ما نشره من أجزاء متفرقة منها على صفحات الإنترنت.

كتابتهما، إنما تعني الشهادة على العصر... ليست الشهادتان إذن إعلاناً لفظياً عن الألوهية والنبوة، بل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ" (حسن حنفي).

أما الجزء الثاني من الشهادة فليس من الإسلام لأنه أضيف إلى الأذان فيما بعد؛ إذ كان الإسلام في البداية دعوة إلى لقاء لكل الأديان (الصادق النيهوم).

والصلاة مسألة شخصية (أركون)، وليست واجبة، وفرضت أصلاً لتليين عريكة العربي، وتعويده على الطاعة للقائد، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء (النيهوم).

والزكاة أيضاً ليست واجبة وإنما هي اختيارية، كما أنها لا تؤدي الغرض لأنها تراعي معهود العرب في حياتهم التي كانوا عليها " فهي تمس الثروات الصغيرة والمتوسطة أكثر مما تمس الثروات الضخمة... ولم توضع للحد من الثروات الكبيرة القائمة على الربح المرتفع، فهذه لم تكن معهود العرب زمن النبوة... ولذلك فالزكاة وحدها لا يمكن أن تنال شيئاً من الفوارق الطبقية الكبيرة لأنها وضعت أصلاً لمجتمع ليس فيه مثل هذه الفوارق الطبقية الكبيرة " (الجابري) إن الزكاة مقدمة يحثنا فيها الإسلام على الوصول إلى الشيوعية المطلقة.

والصوم كذلك ليس فرضاً وإنما هو للتخيير، وهو مفروض على العربي فقط؛ لأنه مشروط بالبيئة العربية ولذلك فالصوم بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية، بل إن الصوم يحرم على المسلمين في العصر الحاضر لأنه يقلل الإنتاج.

أما الحج كذلك فهو من الطقوس الوثنية الميثية العربية القديمة التي أقرها الإسلام مراعاة لحال العرب، وما هو إلا تعبير عن الحنين إلى أسطورة العود الأبدي، وإعادة إحياء لتلك التجربة الجنسية الدينية

المقدسة التي تمت بين آدم وحواء، والحج العربي العاري في الجاهلية يؤكد المشاركة في الجنس بين الألوهية والبشر (تركي علي الربيعو). كما أن تحويل القبلة والحج تعبير عن الرغبة في تعريب الإسلام وتأكيد عروبيته. وليس من الضروري أن يقام بطقوسه المعروفة إذ يغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي (أركون).

بهذه الفهوم للدين عامة والإسلام خاصة يقبل المثقفون العرب الحداثيون على دراسة أقدس مقدسات الإنسان المسلم وهو القرآن الكريم، كتاب الله، الذين لا يرون فيه شيئاً يختلف كثيراً عن كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ربما، ثم تراهم بعد ذلك يتحدثون في منتدياتهم، عن جهل الإنسان العربي الذي أعرض عن القراءة ودخل في قطيعة معها، ويحارون جواباً في أسباب هذه القطيعة!!.

وهناك مستوى آخر من التحريفية أكثر تنميقاً وحذقاً؛ فهو لا يشتبك مع القرآن والإسلام مباشرة بل يعمد إلى فصل ما هو مقدس مرتبط بعهد " التنزيل"، ويأخذ برقبة ما هو إنساني مرتبط بعهد " التدوين "، فيصنع لنا ما أسماه جورج طرابيشي "مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة"[1].

٤- ولادة مشاريع بديلة

لقد ولدت الثقافة النهضوية التقدمية في القرن التاسع عشر وقد عبرت عن نفسها بأشكال مختلفة في مجالات مختلفة، فعلى مستوى الفكر الديني ظهرت المدرسة الإصلاحية، وعلى مستوى الفكر السياسي ظهرت نظريات منتسكيو وجان جاك روسو وفولتير، وظهرت الدعوات العلمانية

---

(١)إن جورج طرابيشي، على كل انتقاداته للجابري، لا يخرج عن السياق العام لفهم الجابري للتراث إلا في التفاصيل، لكنه يتفق معه في الكليات. انظر: جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة.

لفصل الدين عن الدولة، أما على الصعيد الاجتماعي فقد برزت دعوات تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وإعادة بناء القيم الأسرية والفردية، وظهرت الأفكار الليبرالية وحتى الإلحادية.

لكن هذه الأفكار بقيت أفكاراً متفرقة حتى القرن العشرين وتحديداً في النصف الثاني منه، حين برزت وهيمنت مشاريع فكرية (إيديولوجية) تحمل سمات نهضوية تقدمية شمولية. وقد كان من أبرز هذه المشاريع؛ المشروع القومي والمشروع الماركسي الشيوعي.

لقد كانت هذه المشاريع هي الترجمة العملية للمنهج التاريخي والفكري الذي سار عليه المثقفون النهضويون العرب، وكانت تطبيقاً للرؤية التقدمية التي تختزل اتجاهات التطور التاريخي في حركة واحدة، تسير باتجاه واحد وتفضي إلى نماذج تاريخية وسياسية وحضارية واحدة هي في المحصلة ما أفرزته التجربة التاريخية الغربية.

لقد مرت الدولة والمجتمع في الغرب الحديث عبر تجربة الدولة القومية التي كانت إحدى ضرورات التطور الرأسمالي والسوق القومية، وفي إطار المجتمع الرأسمالي ولدت الإيديولوجية الماركسية. لكن هذه التصورات الإيديولوجية جميعها، كانت تجسيداً لمسيرة التقدم، وقد أثرت عوامل فكرية وأخرى اجتماعية وسياسية في حالة الفرز والانحياز نحو هذا المشروع التقدمي أو ذاك في الحالة العربية.

لكن ما بقي خارج هذه المعادلة التاريخية التقدمية، هي إمكانية النظر في شكل للنهضة على غير الطريقة الغربية، فهذا ما لا تقره النظرة التقدمية.

٥- تسرطن الثقافة النهضوية

السرطان، مرض عضوي يصيب الإنسان، عندما تبدأ بعض الخلايا بالتكاثر بطريقة سريعة وعدائية فتقوم بمهاجمة الجسم والخلايا الصحيحة.

وعلى قسوة التوصيف، لكننا لم نجد ما يعبر عن واقع حال بعض التفرعات المتأخرة للثقافة النهضوية سوى هذا التعبير. عندما نقول الثقافة النهضوية، فإننا لا نقصد جميع المثقفين النهضويين وإن كنا نرى أن مقدمات النهضة الكلية هي ما يقود إلى هذه الحالة المرضية. وعندما نقول متأخرة، فنحن لا نقصد التأخر الزمني، بمعنى أنها قد تكون قديمة وقد تكون حديثة زمنياً، لكنها في المحصلة هي ما يمكن الوصول إليه إذا ما سرنا بالمقدمات النهضوية الانقطاعية نحو نهاياتها الأخيرة.

فعندما تنطلق هذه الثقافة من رؤية تقدمية، فهي تربط الحركة التاريخية والحضارية العربية والإسلامية بالأفق الحداثي الغربي، وعندها يصبح النموذج الحضاري الغربي هو صورة المستقبل المأمول والمنشود، فإننا سنجد طه حسين يقول مشيراً إلى سبيل التقدم الوحيد وهو: " أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، وما يُحمد منها وما يُعاب ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع"[١]. قد نفهم الدعوة للأخذ من الحضارة الغربية خيرها وحلوها وما يُحب منها وما يُحمد، لكن ما لا نفهمه هو أن نأخذ منها حتى شرها ومُرها وما يُكره وما يُعاب لكي تكتمل شراكتنا معها في كل شيء!!.

يمثل سلامة موسى مثالاً فاقعاً للتسرطن الثقافي؛ فقد هاجم هذا الرجل بطريقة عدائية فظة كل ما له قيمة في حياة العربي المسلم؛ فهو يهاجم الدين " نحن بحاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان. ولا بأس أن نعتمد على الترجمة إلى حد بعيد حتى يتمصر العلم وتتمصر

(١)طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٤١.

ألفاظه، عندئذ نسير فيه بالتأليف"[١]، وهو يهاجم الرابطة الشرقية التي تعني في ما تعنيه الرابطة الإسلامية "وإذا كانت الرابطة الشرقية سخافة فإن الرابطة الدينية وقاحة"[٢]، ويقول: " أن مصر أقرب إلى الغرب، وعليها أن تتضامن معه وترتبط به فما لها وللهند ولجاوة، عليها أن تتوجه إلى السويسريين والإنجليز والنرويجيين هؤلاء النظاف الأذكياء"[٣].

وهو يهاجم اللغة العربية والشعر العربي "لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التي نعيش بين ظهرانيها الآن، فها أنا ذا في غرفتي لا أعرف كيف أصف أثاثها بالعربية، ولكني أستطيع إجادة وصفها بالإنجليزية.. "إن الفصحى في اعتقادي كانت لغة الكتابة فقط، أي لغة ميتة حتى في زمن ظهور القرآن، ولكن تعليم العربية في مصر لا يزال في أيدي الشيوخ الذين ينقعون أدمغتهم نقعاً في الثقافة العربية، أي في ثقافة القرون المظلمة، فلا رجاء لنا بإصلاح التعليم حتى نمنع هؤلاء الشيوخ منه، ونسلمه للأفندية الذين ساروا شوطاً بعيداً في الثقافة الحديثة، ونحن إنما ننزع للغة العرب القديمة لما تأصل في أذهاننا من ذلك الفرض السخيف وهو أننا شرقيون يجب علينا أن نحافظ على كرامة العرب وندافع عن تاريخهم، وهذا الاعتقاد في شرقيتنا يجر علينا عدداً من الكوارث قد لا يكون الولاء للغة أهونها"[٤].

أما الشعر العربي فهو برأيه لا يحرك النفوس كما هي الموسيقا والرقص عند الأوربيين "إننا نحتاج الآن ما يهيج قلوبنا، ويملؤها تفاؤلاً بالحياة، ولن نجد ذلك إلا بارتباطنا بالغرب واصطناع ما عند الغربيين من

(١)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٢٤.
(٢)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٣٩.
(٣)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٣٩.
(٤)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٣٨.

رقص وألحان وموسيقى، وأما الشعر العربي فقد سئمنا قوافيه الرتيبة التي تشبه دق الطبل عند السودانيين "[١].

وهو يهاجم رجال الدين المسلمين وشيوخ الأزهر ويصفهم بأبشع الألفاظ " وهانحن أولاء نجد أنفسنا الآن مترددين بين الشرق والغرب، ولنا حكومة منظمة على الأساليب الأوربية، ولكن وسط الحكومة أجساماً شرقية مثل وزارة الأوقاف والمحاكم الشرعية تؤخر البلاد، ولنا جامعة تبعث فينا ثقافة العالم المتمدن، ولكن الأزهر يقف إلى جانبها يبث فينا ثقافة القرون المظلمة، ولنا أفندية قد تفرنجوا، ولكن إلى جانبهم شيوخاً لا يزالون يلبسون الجبب والقفاطين ولا يتورعون عن التوضؤ على قوارع الطرق في الأرياف، ولا يزالون يسمون الأقباط واليهود كفاراً كما كان يسميهم عمر بن الخطاب قبل ١٣٠٠ سنة، إنهم شيوخ مأفونون! يعدون التفرنج رذيلة، مع أنه عين الفضيلة " [٢]

ينتقل سلامة موسى في كتاباته بين الهجوم الحاد على كل ما هو عربي ومسلم، والثناء الشديد على كل ما هو أوربي " فإن الإنسان الأوربي أرقى إنسان ظهر في العالم للآن، والحضارة الأوربية على ما فيها من عيوب تعد بالمئات هي آخر درجات التطور الاجتماعي، ومن البلاهة البالغة أن يظن أحد الشيوخ أن حضارة بغداد أو القاهرة أو الأندلس كانت تبلغ في السمو عشراً أو جزءاً من مئة مما تبلغه الحضارة الأوربية الآن "[٣].

إن موسى يرى في كل ما يقوم به الغربي قيمة عليا؛ فحتى القبعة الأوربية تبدو في نظره دليلاً على رجاحة العقل " لغرامي بالحضارة

(١)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٤٢.

(٢)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٢٩-٢٣١.

(٣)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ٢٥٥.

الأوربية فإني أحث بني وطني أن يلبسوا القبعة... لأنها تبعث فينا العقلية الأوربية"[١].

قد يقول البعض إن سلامة موسى يمثل حالة شاذة وغير نمطية في الثقافة العربية، لكن الحقيقة هي أن هذه الحالة قد وصلت مع سلامة موسى حداً بعيداً، لكنها موجودة بنسبة أو بأخرى لدى معظم المثقفين الحداثيين وهي تبدو بأشكال مختلفة وإن كانت لا تصل إلى حد الفجور السافر كما هو الحال مع سلامة موسى.

قد تأخذ هذه الحالة شكل الاستخفاف بالشعائر والمقدسات الدينية كما نجد عند ولي الدين يكن الذي يرتئي أنه من الظرافة والطرافة أن يسخر من عبادة الصوم عند المسلمين[٢].

وقد تأخذ شكل الاستخفاف بالإنسان العربي وتسخيفه وتجريحه فعندما يصاب المثقف الحداثي بحالة إحباط لأنه لا يجد صدى عند الجماهير لما يقول، فإنه لا غرابة أن يزدري أحمد لطفي السيد أبناء جلدته يقول: " إن المصريين يفتقرون إلى الاستقلال الشخصي والحرية الحقيقية ولذلك فهم ليسوا بشراً بمعنى هذه الكلمة الأكمل"[٣].

أو كما نجد عند هشام شرابي لاحقاً حيث يقرر أن التخلف لا يعني تخلفاً علمياً أو اجتماعياً أو تقنياً أو مدنياً، إنما هو تخلف الإنسان العربي المتوارث في بيئة اجتماعية " بطرياركية" لا تنتج سوى التخلف والاتكالية والعجز.

---

(١)سلامة موسى: اليوم والغد، ص ١٣٥.

(٢)محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، (بيروت، دار الإرشاد للطباعة والنشر، ١٩٧٠)، ١/٣٦٦.

(٣)ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩، ترجمة كريم عزقول، (بيروت، دار النهار، ١٩٨٦)، ص ٢١٤- ٢١٥.

وقد تفاقمت هذه الظاهرة مع مرور السنين؛ فنجدها تتبدى في نوع من العدمية الثقافية التي تعبر عن نزق وضيق المثقف الحداثي بالبنى الفكرية والاجتماعية العربية الإسلامية التي لا يجد لتغييرها من سبيل، كما هو الحال عند نوال السعداوي والصادق النيهوم وفاطمة المرنيسي وغيرهم. ولا يهتم هذا المثقف بردة فعل الناس تجاه ما يقول، ولا يقيم لذلك وزناً، بل إني أخاله يزداد تعالياً وزهواً كلما ارتفعت أصوات السخط والاحتجاج على ما يقوله.

لم تدخر نوال السعداوي أي جهد في محاولتها للاصطدام مع المجتمع وتقاليده بطريقة استفزازية فكانت آخر دعواتها لإنصاف المرأة العربية المظلومة هي الدعوة لنسبة الولد إلى أمه.

وترى فاطمة المرنيسي أن أزمة الثقافة العربية تعود إلى مجموعة من المخاوف المهيمنة على عقل وشخصية الإنسان العربي؛ فالخوف من الغرب تعبير عن الخوف من الغريب، والخوف من الديمقراطية تعبير عن الخوف من الحرية والمسؤولية الفردية، وهناك الخوف من الإمام والخوف من استقلال المرأة وتحررها والخوف من الماضي والخوف من حرية الرأي والاعتراض..إلى آخر هذه المخاوف التي تكون بمجموعها الشخصية العربية كما تبدو عند المرنيسي[١].

ولا تخلو محاولات الصادق النيهوم لتسليط الضوء على كل ثغرات ومثالب المجتمع المسلم من طرافة، لكنها لا تقود إلا إلى عبثية نقدية تكرس الدونية وتجعل التخلف يبدو مسألة جينية مزمنة كما يقول: " ليس التخلف مرضاً، بل مشكلة وراثية مثل قصر القامة، صفتها الأولى أنها لا توجع أحداً، وصفتها الثانية أن القصير-صاحب الشأن - هو آخر من

(١)انظر: فاطمة المرنيسي: الخوف من الحداثة، تر: محمد دبيات (دمشق، دار الجندي، ١٩٩٤).

يعلم أنه قصير، وإذا علم ذات مرة، فإن مشكلته غير قابلة للحل أصلاً، لا في جيل واحد ولا في بضعة أجيال. إن التخلف مصير شبه أبدي مكتوب في أصول الخلايا الأولية نفسها"[1].

وقد تعبر ظاهرة التسرطن الثقافي عن نفسها من خلال منهجيات غريبة مختلطة وهجينة معرفياً بطريقة عجيبة في مناقشة قضايا الإسلام والمسلمين كما نجد في كتابات نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي ومحمد شحرور.

فنصر حامد أبو زيد يحول الإمام الشافعي إلى مفكر قومي يدافع عن العروبة والعربية مدفوعاً بعصبية قرشية[2]، ثم يتحول إلى القرآن ليقول لنا " إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك، أنه تشكَّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً" [3]، ومن ثم فإن فهم " النص" مرتبط بقراءة الواقع لا بثوابت العقيدة، هذه الثوابت التي سيعاد صياغتها تبعاً لقراءة الواقع!!

وقبل ذلك كان حسن حنفي قد اقترح علينا أن نستبدل مفاهيم من منظومتنا التراثية؛ فمفهوم الله (عز وجل)، يجب أن نستبدله بتعبير "الإنسان الكامل"؛ "فالإنسان الكامل أكثر تعبيراً عن المضمون من لفظ (الله)"! وأن نستبدل كلمة "الدين" بـ "الإيديولوجية"، والإسلام بـ "التحرر" أو "السلام"، وذلك حتى تستقيم هذه المنظومة وتصبح مؤهلة لحمل وسام الحداثة على صدرها[4].

---

(١)الصادق النيهوم: إسلام في الأسر، (دمشق، رياض الريس للكتب والنشر ١٩٩٥) ص ٤١.

(٢)نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ط٢، (القاهرة، مكتبة المدبولي، ١٩٩٦)، ص ٦٢.

(٣)نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠) ص ٢٤.

(٤)حسن حنفي: التراث والتجديد (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧)، ص ٩٨-٩٩، ص ١٠٥.

ويذهب محمد شحرور بعيداً في منهجه لقراءة القرآن، هذا المنهج الذي لا يمكن وصفه سوى بأنه منهج "تهريجي" حيث يظهر لنا صاحب الكتاب وكأنه مهرج في "سيرك" يتحرك على ساحة ما يعتقد بأنه خشبة مسرح، وهو أقدس مقدسات المسلمين، حاملاً عصاه السحرية ليحول مفهوم الإسلام والإيمان والدين والله نفسه إلى مقولات ماركسية؛ فالله هو المقابل الموضوعي للكون، وتسبيح الله هو الديالكتيك، والإسلام مطلق الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، واليوم الآخر هو "الأطروحة" الثانية في ديالكتيك الحركة الكونية[1]!!

ويحرك عصاه السحرية في اتجاه آخر فيجعل من المفكرين الماديين أمثال داروين وماركس وإنجلز أئمة المتقين الذين ورد ذكرهم في القرآن: " وقد حدد لنا القرآن أن آيات الربوبية هي ظواهر الطبيعة، لذا فإن صفة أئمة المتقين هي الإيمان بالمادية وبالعلم وبالعقل... لذلك فإن أئمة المتقين في فرقان محمد - ﷺ - هم من أئمة العلم المادي، وذوي التفكير العلمي البعيد عن الخرافة "[2].

وأما التوحيد عنده فهو التقدم، دفعة واحدة ودون مقدمات، وعليه فنقيضه هو الشرك!! " الشرك هو الثبات في هذا الكون المتحرك، والوقوف ضد التطور وهذا شرك الربوبية... أما عدم تطوير التشريع، وتثبيت مذهب أو مذاهب فقهية معينة، فهذا هو شرك الألوهية.. فسكونية الفكر والفقه والتفسير، هي من أوائل مظاهر الشرك الخفي عند العرب، فالتخلف شرك، والتقدم توحيد"[3].

ويتبدى هذا النزق السرطاني كذلك في التعابير التي يطلقها المثقف

---

(١) محمد شحرور: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط٢ (دمشق، مؤسسة الأهالي للطباعة وللنشر والتوزيع، ١٩٩٠).

(٢) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، ص ٢٠٦.

(٣) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، ص ٤٩٦.

الحداثي عند توصيفه لتمسك المسلم بهويته وثقافته؛ فقد صار تقليداً متبعاً عند المثقف الحداثي أن يصف التمسك بالهوية "بالشيزافرانية"، هذا التعبير الذي يعود إلى الإيراني داريوس شايغان والذي تلقفه المثقفون العرب فأصبح بعد ذلك تقليداً متبعاً، فنجدهم يقولون "هاجس الهوية" و "هوس الهوية" و "أوهام الهوية".

وتبدو هذه العدائية واضحة في حديث العلمانيين والليبراليين القدامى والجدد عن التاريخ الإسلامي؛ فسيد القمني يعيد كتابة السيرة النبوية بمنهج تنويري يبدو فيه النبي - ﷺ - يحارب من أجل تحقيق الحلم السياسي " للحزب الهاشمي"، وأن الدعوة والرسالة والدين في المحصلة هي أدوات لتنفيذ هذا الحلم السياسي، لكنه لا ينسى أن يصلي على النبي ويترضى على الصحابة عند ذكرهم، في لفتة استغباء للقارئ المسلم[1]. وقد كان قبل ذلك قد فسر الدين عموماً بالأسطورة وربط بين الإسلام والطقوس الدينية ذات المنشأ الأسطوري القديم[2].

ولن نكثر من الأمثلة الدالة على هذه الحالة العدائية التي يبديها المثقف الحداثي تجاه مكونات الثقافة العربية، وهي أكثر من أن تحصى. إن هذه الظاهرة كما قلنا مرتبطة بالسياق الفكري العام والناظم لإيديولوجية " النهضة" فمن الطبيعي أن يكون كل ما يقف في وجه التقدم، وكل ما يعيق الحداثة هو خصم لدود. قد يذهب بعض المثقفين النهضويين إلى توصيفه بهذه الصورة وقد يستنكف البعض الآخر لضرورات واعتبارات أدبية أو غيرها، لكن هذا المسار طبيعي وهو يطبع الثقافة العربية النهضوية بطابعه، إنما بنسب مختلفة.

---

(١)سيد محمود القمني: الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، (القاهرة، المدبولي الصغير، ١٩٩٨).

(٢)سيد القمني: الأسطورة والتراث، ط٣ (القاهرة، المركز المصري لبحوث الحضارة ١٩٩٩).

ما الذي يعيق الحداثة في مجتمعاتنا؟ إنها ثقافتنا الإسلامية المستمدة من كتاب نزعم نحن - المسلمين - أنه كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إنها سنة نبيه الذي لا ينطق عن الهوى، إنها اجتهادات العلماء والفقهاء. إنها كل ذلك مضافاً إليه تراث فكري وروحي وسياسي واجتماعي ضخم تنتظم عبره وفي امتداداته كل حياتنا العربية، وهذا التراث -بخلاف القرآن والسنة - إن كان قابلاً للخطأ والصواب وهو متاح للدراسة والنقد، لكنه من غير المقبول أن يُستهدف من أجل تدميره وتزويره.

ب- النماذج التاريخية للفكر النهضوي التقدمي

١- المدرسة الإصلاحية

الحديث عن المدرسة الإصلاحية، حديث شائك ومعقد، وذلك لأسباب عديدة منها أن الإصلاحية الدينية تمثل التجليات الأولى للفكر النهضوي، ومنها أيضاً أنها تعبر عن ازدواجية في المرجعية وازدواجية في التصنيف؛ فهي حركة دينية، وهي في نفس الوقت حداثية!! لذلك فقد أثارت هذه الحركة مواقف وردود أفعال متباينة، بل ومتناقضة، وغير مفهومة، فأنت ترى الماركسيين الذين لا يتورعون عن مهاجمة الدين ورجال الدين واعتبارهم عقبة في طريق التقدم، تراهم يكيلون المديح للشيخ الإمام محمد عبده[1]!! في حين تقرأ لعشرات رجال الدين انتقادات لاذعة للشيخ محمد عبده وللمدرسة الإصلاحية عموماً.

وإذا ما نظرت في أحوال رموز الإصلاح سيرتهم وأقوالهم، فإنك تزداد

(١)يهاجم مثلاً المفكر الماركسي المعاصر عبد الرزاق عيد" العقل الفقهي " من خلال نقد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والشيخ يوسف القرضاوي، لكنه يتحدث باحترام وتقدير عن الإمام محمد عبده في كتابه (محمد عبده إمام الحداثة والدستور) الصادر حديثاً عن (مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت ٢٠٠٦).

حيرة على حيرة؛ فجمال الدين الأفغاني، يبقى إلى هذا اليوم من الشخصيات الغامضة في تاريخنا الحديث، تراه يتنقل بين الدول وتفتح له أبواب القصور الملكية من قيصر روسية حتى إمبراطور ألمانية.

وإذا قفزنا عن قضية ارتباط الأفغاني ومحمد عبده بالماسونية، وقبلنا التفسيرات التي تقدم على أنهم كانوا ينظرون إليها على أنها جمعية فكرية أو ما شابه ذلك، وإذا تغاضينا عن علاقة محمد عبده بصديقه الإنكليزي ويلفرد بلنت، واللورد كرومر وتأثير هذه العلاقة في مواقفه وآرائه، مع أن لهذه العلاقة دوراً في تولي محمد عبده العديد من المناصب والتي منها عضويته في المجلس التشريعي ومشاركته في إدارة الأزهر وتربعه على كرسي الإفتاء عام ١٨٩٩[١].

لكن يبقى هناك مجموعة من المواقف التي لا يمكن تفسيرها، ولا يمكن القفز عنها. منها مثلاً ذلك الموقف الذي اتخذه الأفغاني من رينان ورأيه في الإسلام. فقد اشتهر أن الأفغاني قد رد على مقالة رينان الفرنسي حول الإسلام والعلم، لكن هذا الرد لم ينشر باللغة العربية كاملاً إلا في فترة متأخرة، حيث تبين أن الأفغاني يوافق رينان رأيه في الإسلام والأديان على حد كبير. و قد عزم محمد عبده في حينها على ترجمة هذا الرد ونشره باللغة العربية عن الصحيفة الفرنسية، وقد كلف أحد الأشخاص بالترجمة، لكنه تراجع عن نيته عندما قرأ حقيقة ما كتبه

---

(١)مما يذكر في هذا السياق بعض الآراء المستغربة التي يطلقها هؤلاء عن محمد عبده، فقد ورد في كتاب اللورد كرومر Modern Egypt قوله: " إني أشك كثيراً في أن صديقي محمد عبده كان لا أدرياً (Agnostic)". واللاأدرية مذهب فلسفي ينفي كلياً قدرة الإنسان على معرفة القضايا الماورائية وينفي الوحي والديانات مصدراً لليقين.

أما بلنت فيقول في يومياته بتاريخ ٢٨/ ١/ ١٩٠٠ عن صديقه محمد عبده " أخشى أن أقول إن محمد عبده - بالرغم من أنه المفتي الأعظم- ليس له من الثقة بالإسلام أكثر مما لي من الثقة في الكنيسة الكاثوليكية". انظر محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٨٠-٨١.

الأفغاني[1].

---

(١)ألقى رينان هذه المحاضرة في السوربون في ٢٩/ ٣/ ١٨٨٣، ونشرت بعنوان الإسلام والعلم. وقد رد عليه الأفغاني ونشر رده في صحيفة "لوديبا" يوم ١٨-٠٥-١٨٨٣. وقد أراد محمد عبده ترجمتها، لكنه عدل عن ذلك عندما اطلع على محتواها. وقد قام أحمد أمين في كتابه "زعماء الإصلاح في العصر الحديث" بترجمة مجزوءة لهذا الرد أظهر فيه الأفغاني مدافعاً عن الإسلام وحذف منها عديداً من الفقرات التي رآها محرجة. وقد نشر محمد الحداد أول ترجمة كاملة لنص الأفغاني في عام ١٩٩٧ في كتاب (الأفغاني، صفحات مجهولة من حياته. بيروت، دار النبوغ، ١٩٩٧).

في هذه المحاضرة يتحدث رينان بلهجة استعلاء عرقي؛ فيصف الإسلام والعرب بالجمود وعدم القدرة على التفكير العلمي والفلسفي. يقول رينان واصفاً حال المسلمين: " كلّ إنسان يتمتع بالحدّ الأدنى من الاطلاع على شؤون العصر يرى بوضوح الدونية الحالية للبلدان الإسلامية، والانحطاط الذي يميّز الدول التي يحكمها الإسلام والبؤس الفكري للأعراق التي لا تقتبس ثقافتها وتعليمها إلّا من هذه الديانة. كلّ الذين زاروا الشرق أو إفريقية يصدمهم الانغلاق الذي يميّز عقل كلّ مؤمن صادق، حتى كأنّ دماغه قد أحيط بسوار معدني يمنع عنه العلوم ويحظر عليه التعلّم ويدرأ به أن ينفتح على فكرة جديدة. والطفل المسلم قد ينشأ بعقل يقظ لكنّ التربية الدينيّة تحوّله في سنّ العاشرة أو الثانية عشر إلى كائن متعصّب؛ يدعي حمقاً أنّه يمتلك الحقيقة المطلقة، ويسعد بوضعه الدوني الذي يحسبه امتيازاً. تمثّل هذه العزّة الجنونيّة الرذيلة الجذريّة للمسلم. والبساطة التي تبدو عليها عباداته تملؤه باحتقار غير مبرّر للأديان الأخرى".

ويقول أيضاً: " إنّ ما يميّز المسلم جوهرياً هو كونه يحمل ضدّ العلم حقداً دفيناً وقناعة صلبة بأن البحث غير مجد، بل هو مدعاة إلى الخطأ ويشبه أن يكون كفراً. والمسلم ينأى بنفسه عن العلوم الطبيعية لأنه يراها منافسة للعلم الإلهي ويعادي العلوم التاريخية لأنّها تحتفظ بذكرى ضلالات الماضي".

ويقول: " ليست محصلة العلوم أن تقضي على الألوهية، وإنما أن تبعدها عن عالم الجزئيات حيث كان المؤمنون يرون حضورها بدون انقطاع. فالتجربة تحاصر مجال الخوارق وتضيقه والحال أنه قاعدة كلّ لاهوت. والإسلام وفيّ لمنطقه إذا ما حارب العلم، لكن الوفاء قد يتحوّل أحياناً إلى خطر على صاحبه. كان من سوء =

ومما لا يمكن القفز عنه أيضاً، في هذا السياق، جملة كتبها محمد

= حظّ الإسلام أنّه نجح في مسعاه فجنى على نفسه بقضائه على العلم، وحكم على أتباعه بأن يظلوا في الدرجة الدنيا من الرقي البشري".
أما الأفغاني فإن رده يتمحور حول فكرة واحدة؛ هي أن رينان قد أخطأ بنسبة العداء للعلم للإسلام فقط، فجميع الديانات بما فيها المسيحية معادية للعلم.
يقول الأفغاني: " إن محاضرة السيد رينان تقوم على فكرتين أساسيتين. فقد اتجه الفيلسوف الألمعي إلى الاستدلال على أن الديانة الإسلامية هي في جوهرها ديانة تناقض تقدم العلوم، والاستدلال على أن الأمة العربية تبغض في طبعها الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة.
كأن السيد رينان يقول: إن الفلسفة نبتة نفيسة يبس عودها بين أيدي العرب، فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء. إلا أن قراءة محاضرته تدفع إلى التساؤل إذا كانت هذه العوائق تختص بالديانة الإسلامية وطريقة انتشارها في العالم، أم هي عوائق تختص بطبائع الأمم التي اعتنقت الإسلام وما تتميز به من أخلاق واستعدادات، سواء الأمم التي اعتنقت الإسلام طوعاً أو بالقوة؟ لا شك أن ضيق الوقت قد حال دون توضيح المحاضر هذه المسائل. على أن الداء الذي يشير إليه حاصل، ولئن كان عسيراً تحديد الأسباب بدقة والاستدلال بالقاطع من البراهين فإن الأكثر عسراً أن نجد لهذا الداء الدواء الشافي".
ويقول: "وإذا سلّمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقاً يحول دون تطوّر العلوم فما الذي يدفعنا إلى اليقين أن هذا العائق لا يرتفع في يوم من الأيام؟ بماذا تختلف الديانة الإسلامية عن غيرها من الديانات؟ أليست الأديان جميعاً تشترك في التعصب، كل بطريقته الخاصة؟".
ويقول: " أقرّ بأن الإسلام حاول خنق العلم وعرقلة تطوّره، فنجح في تعطيل حركة الفكر والفلسفة وأثنى العقول عن البحث عن الحقائق العلمية. لكن الديانة المسيحية لم تكن على علمي براء مما يشبه هذا، فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية وهم الممثلون للأغلبية لم يلقوا إلى الآن أسلحتهم في المعركة ضد العلم. ومازالوا يحاربون حرباً ضروساً ما يدعونه التدليس والضلالة".
هذا هو الرد المفحم الذي ألزم فيه الأفغاني رينان والذي تباهت به الأدبيات النهضوية.
يمكن الاطلاع على نص رينان ورد الأفغاني كاملين على شبكة الإنترنت موقع (الأوان) وقد نشر في آب ٢٠٠٧.

عبده في رسالة للأفغاني عقب هذه القصة يخبره بما حصل، ثم يختم كلامه بما نصه حرفياً: "الحمد لله، نحن الآن على سنتك القويمة: لا تقطع رأس الدين إلا بسيف الدين، ولو رأيتنا لرأيت قعاداً عباداً ركعاً سجداً لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يأمرون. ما أضيق العيش لولا فسحة الأمل"[١].

لقد رأى المستشرق البريطاني إيلي كدوري في هذه العبارات ما يشير إلى استخفاف صاحبها بالدين عموماً فوصل إلى أن الإمام لم يكن مؤمناً بالأديان أصلاً، لكن محقق هذه الرسائل يرى أن المقصود بسيف الدين هو القرآن[٢]!!

مما لا يمكن القفز عنه أيضاً أن الإمام المصلح لم يكن ملتزماً بفرائض الدين، كالصلاة مثلاً؛ فقد ذكر الشيخ يوسف النبهان[٣] أنه قد رافق محمد عبده "من وقت الضحى إلى قبيل المغرب، فلم يصل الظهر ولا العصر، ولم يكن له عذر، بل كان بكمال الصحة، ورآني صليت الظهر والعصر فلم يصلهما"[٤]. وقد كان الشيخ يوسف النبهان يروي القصة لرشيد رضا، فلم ينكر ذلك بل اكتفى بأن قال: "لعل مذهبه يجوّز الجمع في الحضر"، فيستغرب ذلك الشيخ يوسف النبهان ويقول: "فتعجبت من هذا الجواب؛ لأن الجمع إنما يجوز في السفر والمطر والمرض عند بعض الأئمة، بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء،

(١)انظر رسالة عبده في: الأعمال المجهولة لمحمد عبده، تحقيق علي شلش، ٥٣ (لندن، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧).

(٢)الأعمال المجهولة لمحمد عبده، ص ٥٣.

(٣)وهو عالم وأديب وشاعر ومتصوف من قرية إجزم في فلسطين، عمل في سلك القضاء في ظل الدولة العثمانية.

(٤)انظر: محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، (بيروت، المكتب الإسلامي ١٩٧٩) ص ٩٥.

كما صح عنه ذلك ﷺ، ولم يقل أحد إن الظهر والعصر يُجمعان مع المغرب والعشاء حتى نحتمل صحة هذا الجواب ولو جدلاً"[١].

لا نريد أن نسترسل في سرد هذه المتناقضات، ونعود إلى سياقنا الأصلي والذي هو دراسة البنية الفكرية والثقافية للمدرسة الإصلاحية، لكننا بدأنا بهذه المقدمة لأننا نريد التأكيد على مسألة مهمة وهي أن هناك إلى يومنا هذا ما هو غير مفهوم أو مفسر في سلوك ومواقف رموز التيار الإصلاحي، وإن تجاهل هذه الأمور، كما حصل عندما تجاهل محمد رشيد رضا وهو يجمع آثار محمد عبده، بعض الرسائل والآثار وغيرها مما لا يتناسب وصورة الإمام الشيخ المصلح، فلم ينشرها ضمن أعماله. أو كما غُيبت مقالة الأفغاني عن الأمة عقوداً طويلةً للحفاظ على صورة المصلح الديني والمجدد الفكري، إن هذا أمر لا يتناسب وموضوعية البحث العلمي والأمانة العلمية، وهو لا ينهي القضية.

المدرسة الإصلاحية الدينية في الفكر الحديث تتمحور بشكل رئيسي حول شخصية وأعمال محمد عبده، لكن عبده يرتبط بمعلمه جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد رشيد رضا. فهؤلاء الثلاثة هم عماد المدرسة الإصلاحية الدينية. من ناحية أخرى فإن هذه المدرسة الإصلاحية ترتبط فكرياً بشكل أو بآخر، بالتيار الإصلاحي السياسي والإداري الذي يمثله خير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي، وإن الأفغاني أقرب إلى هذا الفهم للإصلاح منه إلى الإصلاح الديني.

من ناحية أخرى يرتبط الإصلاح الديني كذلك بما تلاه من محاولات الإصلاح الاجتماعي/ السياسي الذي تمثل في قاسم أمين صاحب كتاب " تحرير المرأة " و"المرأة الجديدة"، ولطفي السيد ممثل الليبرالية

(١)محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٩٥.

المصرية المبكر، وعلي عبد الرزاق صاحب كتاب " الإسلام وأصول الحكم".

لن نسلك مسلك كثيرين من الذين درسوا الفكر الإصلاحي، فنقوم بعرض آراء هؤلاء الإصلاحيين وتبيان خطئها أو تناقضها ثم انتقادها. فإن خطأ تفسير محمد عبده للطير الأبابيل بجرثومة الطاعون قد صار أمراً بيناً، وكذلك كثير من آرائه وفتاويه الشاذة الأخرى، فليست هذه القضية المهمة برأينا؛ فالرأي الشاذ يبقى كذلك ولا يغير من أمر الدين شيئاً كثيراً.

في المقابل فإننا نجد عنده وعند الآخرين من ممثلي المدرسة الإصلاحية ما هو إسلامي ولا غبار عليه، بل وما هو جميل ومفيد أيضاً. يبقى السؤال المهم والأساسي، ما هو الشيء الذي يدفعنا لتصنيف المدرسة الإصلاحية في إطار الفكر الحداثي التقدمي الذي كنا قد قررنا قبلاً أنه فكر انقطاعي، في حين أن كتب الإصلاحيين ولاسيما منهم محمد عبده، مليئة حقاً بما هو إسلامي مفيد، كما نجد في مقالاته عن القضاء والقدر وفي رده على هاناتو وفرح أنطون وغير ذلك[١]؟

مهما ذهبت بنا الشكوك في محاولتنا لتفسير مقولة أن (رأس الدين لا يقطع إلا بسيف الدين) فإن ذلك، برأي البعض، غير كافٍ لإطلاق حكم عام. علينا إذن أن نحلل المنظومة الإصلاحية ونبين محتوياتها الفكرية، عندها نستطيع أن نحكم عليها.

سوف نعمد إلى توضيح البنية الفكرية للمدرسة الإصلاحية، عبر تحليل ثلاثة مفاهيم مركزية تطورت عبرهما الرؤية الإصلاحية (عند محمد عبده

(١)على الرغم مما يعترى هذه الردود من ضعف نتيجة الطابع التبريري الذي يعود بكثير من النواقص والانتقادات إلى المسلمين وعلماء الدين المتحجرين وليس إلى الإسلام.

خصوصاً)، واكتسبت صفة المنظومة الفكرية، وصارت فكراً حداثياً تقدمياً، هذه المفاهيم هي: "المصلحة" و"السنن" و"العقل".

لقد انطلقت هذه المدرسة من قناعة أولية كانت في طريقها لتصبح مهيمنة في الساحة الفكرية في تلك المرحلة، مفادها الإيمان بتفوق النموذج الحضاري الغربي وأفضليته، بل وحتى حتميته، ونستطيع أن نرى ذلك بجلاء وفي وقت مبكر عبر كتاب الطهطاوي (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) وكتاب (المرشد الأمين للبنات والبنين)، أو في كتابات ونشاط خير الدين التونسي، أو عند محمد عبده. ولعل هذه الفقرة من كتاب خير الدين أقوم المسالك تلخص الأمر، يقول: " إن التمدن الأوربي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوربة من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق.. "[١].

هذه القناعة التقدمية بأفضلية وحتمية النموذج الحداثي الغربي، دفعت هؤلاء المفكرين للبحث عن وسائل " للنجاة من الغرق" فعمدت لإلباس الحداثة ثوباً إسلامياً.

وقد وجد الوزير، وبعد ذلك الصدر الأعظم في الأستانة، خير الدين التونسي في مفهوم المنافع العمومية، أو الصالح العام أو المجال العام الذي تحدث عنه الطهطاوي في سعيه لإضفاء المشروعية على إصلاحات محمد علي باشا في مصر، وجد فيها مدخلاً رحباً لتبرير وشرعنة الإصلاحات السياسية والإدارية التي أدخلها إلى النظام العثماني من موقعه صدراً أعظم في الأستانة، وهو ما عرف " بالتنظيمات" أو ما يقابل اليوم

(١)خير الدين التونسي، أقوم المسالك إلى معرفة الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي، (تونس، الدار التونسية، ١٩٧٢) ص ٥٠.

مفهوم بناء المؤسسات، والابتعاد عن الشخصنة والارتجالية في إدارة الشؤون العامة.[١] وقد ذهب خير الدين التونسي أبعد من الطهطاوي في تقديم أدلة شرعية فقهية على هذه الطريقة في التنظير فذهب إلى أن " التنظيمات من المصالح الضرورية، والمصالح معتبرة في الشريعة الإسلامية، بدليل ما ذكره ابن قيم الجوزية وآخرون من الفقهاء. ومضى قائلاً: إن ذلك الأصل يتحقق به العدل، والعدل من مقاصد الشريعة الأساسية، بحسب ابن القيم أيضاً..."[٢].

التطور الجديد الذي دخل على مفهوم المصلحة واستخداماته عند الإصلاحيين والنهضويين بشكل عام، هو اكتشاف محمد عبده والفقهاء المغاربة الإصلاحيين في تونس والمغرب مخطوطات من كتاب الموافقات للشاطبي الذي لخص المصالح أو الضروريات بتأليف مستقل محدداً لها بخمس: النفس (الحياة) والدين والعقل والنسل والملك أو المال.

إن فكرة المصالح أو المنافع العامة فكرة ديناميكية، كما يصفها رضوان السيد، وهي قابلة للاتساع ولتجاوز المنظورات الجزئية التي أتت في إطارها لتتحول إلى منظور كلي، أو واسع جداً ومرن.

وهو يوضح السياق الفكري لتطور مفهوم المصلحة وإدراجه في التداول الإسلامي الفقهي، وتطوره إلى منظور شامل، كما يلي: " اعتاد الفقهاء المسلمون قديماً اللجوء إلى مسألة " فرض الكفاية" فيما ليس عليه دليل خاص من نص قرآني أو سنة نبوية. لكن فروض الكفاية تحددت تقليدياً

---

(١)لقد أضاء هذه النقطة الهامة في عملية التحولات السياسية والفكرية التي جرت في مرحلة مبكرة من عصر " النهضة" الدكتور رضوان السيد في دراساته عن الفكر الإسلامي الحديث. انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر- مراجعات ومتابعات (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧). وقد كان محمد محمد حسين قد توقف أمامها بالتحليل في كتابه الإسلام والحضارة الغربية. ص ٢٨- ٣٣.

(٢)انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر- مراجعات ومتابعات، ص ٢١.

بمسائل ما عاد ممكناً تجاوزها أو مدها في العصور المتأخرة التي جمد فيها الفقه جموداً نسبياً. فلما واجه العثمانيون الإصلاحيون، ورجالات دولة محمد علي بمصر، والسلفيون الإصلاحيون بالمغرب والهند وإندونيسية قضايا إصلاح الدولة وقضايا المجال السياسي والاجتماعي العام، أي قضايا بناء أو استحداث مؤسسات جديدة تتجاوز مسألتي الكفاية والشوكة المعروفة في الفقه السياسي السني القديم، أعادوا اكتشاف الدليل الفرعي لاستنباط الأحكام في المذهبين المالكي والحنبلي، أعني به: المصالح المرسلة. وعندما لم يف ذلك بالمطلوب لجؤوا في النهاية إلى اجتهادات الفقيه المالكي الكبير أبي إسحاق الشاطبي (توفي بعد ٧٩٠) في كتابه: الموافقات حول " مقاصد الشريعة". فقد رأى الشاطبي أنه بالاستقراء يتبين أن للشريعة مقاصد كلية عامة وضرورية تتعلق كلها بالإنسان وجوداً وحياة وازدهاراً وتتحدد بخمس: حق النفس وحق العقل وحق الدين، وحق النسل أو العرض، وحق المال. وتحت مظلة المقاصد أو الضروريات الشرعية التي عدّها الشاطبي والقرافي معاصره ضرورات عقلية أيضاً، وضع الإصلاحيون الإسلاميون سائر مسائل المجال العام أو الحياة العامة: النظام السياسي ومؤسساته، وبناء الجيش، والنظام التعليمي، والخدمات العامة، والحياة السياسية، وصولاً إلى البيانات الإسلامية لحقوق الإنسان في العقدين الأخيرين من السنين. ومن أمثلة فقه الفروع: مسائل العقود والشركات وملكية الأرض وقضية المرأة"[١].

لقد كان محمد عبده شديد الاحتفاء بكتاب الموافقات للشاطبي، وكان كثيراً ما يوصي طلبته بقراءة كتاب " الموافقات" للشاطبي[٢]. وقد شكّل

(١)انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر- مراجعات ومتابعات .

(٢)انظر في مقدمة الشيخ عبد الله درّاز لكتاب الموافقات، ط٤ (بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٩).

هذا الفهم للمصلحة والمقاصد، خلفية اتكأ عليها محمد عبده والإصلاحيون عموماً في نشاطهم الفكري.

لكن ما أغفله الإصلاحيون هو أن مفهوم المصلحة والمقاصد في الشريعة، لم يكن من وضع الشاطبي، فقد تحدث عنه إمام الحرمين الجويني في القرن الخامس في (البرهان في أصول الفقه) وكذلك الغزالي في (المستصفى) وأن المقاصدية لها ضوابط وشروط وليست مطلقة، كما أن الشاطبي نفسه قد ذكر من هذه الضوابط والشروط في كتابه الآخر (الاعتصام) ما يصلح ليكون رداً على توظيف المقاصدية لخدمة الاستراتيجية الإصلاحية عندما ركّز في هذا الكتاب على قضية الهوية الخاصة بالمؤمنين وضرورة تمايزهم عن المشركين وأهل الكتاب كذلك.

المفهوم الآخر الذي يتكامل مع المصلحة والمقاصدية هو مفهوم السنن، والسننية. ومفهوم السنن مفهوم قرآني، ورد في كتاب الله مرات عديدة، لكنه يرد ضمن سياقات قرآنية تعطيه معناه القرآني الخاص، لكن الشيخ محمد عبده يؤوله بطريقة تجعله مرادفاً لقانون السببية الطبيعية والاجتماعية. وإذا كانت السببية الطبيعية هي قوانين الفيزياء المعروفة، فإن قانون الحركة الاجتماعية هو قانون التقدم.

وانظر ذلك في سياق الاستخدام:

يقرر محمد عبده في "رسالة التوحيد" أن كل ما يجري في الكون والمجتمع فهو يجري على أساس من السنن الإلهية حيث يقول: " كشف الإسلام عن العقل غمة من الوهم فيما يعرض من حوادث الكون الكبير (العالم) والكون الصغير (الإنسان)، فقرر أن آيات الله الكبرى في صنع العالم إنما يجرى أمرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأزلي، لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية"[1].

(١)محمد عبده، رسالة التوحيد، (دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٩٢) ص ١٤١.

ثم يوضح لنا في مكان آخر وفي معرض حديثه عن السنن في حياة الأمم والشعوب معلقاً على الآيات القرآنية التي تتحدث عن السنن " في هذا يصرح الكتاب (أي القرآن) أن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين. مالنا ولاختلاف العبارات؟ الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظرن إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه. فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، وأتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه، فلم لا يعظم تسامحها معه؟ "[1].

من الواضح أن السنن والشرائع والنواميس والقوانين ليست مترادفات تفيد نفس المعنى بالضبط وإن تشابهت في معناها اللغوي، وإن النواميس والقوانين التي تأتي بها الشعوب المتمدنة والتي تخضع لها تبدو في منظومة محمد عبده مرادفات لمفهوم السنن القرآني. وهذا صرف للفظ القرآني عن معناه.

وهكذا فإن العالم الطبيعي يخضع لقوانين وسنن طبيعية، وهذا ما يؤكد عليه القرآن والسنة، كذلك لا وجود لمعجزات في التاريخ والمجتمع، وإن القرآن يعلمنا أن ارتقاء وهبوط المجتمعات والحضارات مرتبط بعالم الأسباب؛ هذه الأسباب والسنن التي قادت المسلمين عند الأخذ بها إلى

(١)محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناجي، (القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٦٠م) ص ١٠٣.

النهوض الحضاري، وهي ذاتها التي أدت بالغرب عند الأخذ بها إلى الظهور الحضاري. ومن ثمّ إذا ما أردنا تحقيق الظهور الحضاري فما علينا إلا أن نأخذ بهذه السنن التي ليست هي مسلمة أو مسيحية أو غيرها، إنما هي سنن وقوانين موضوعية " إن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس،و يعبر عنها قوم بالقوانين".

من ناحية أخرى، ليس هناك حرج بالنسبة إلينا نحن المسلمين في الأخذ عن الغرب وقيمه ومدنيته وعلومه وفلسفته السياسية والاجتماعية؛ ففي ذلك مصلحة المسلمين، والمصلحة أصل من أصول التشريع.

المفهوم الثالث والأخير هو مفهوم العقل والعقلانية. لقد كتب رشيد رضا يقول واصفاً البرنامج الإصلاحي لشيخه: «لقد أراد محمد عبده تحرير الفكر من قيود التقليد وذلك من خلال فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والعودة بهذا الفكر لكسب معارفه من الينبوع الأول، الذي هو العقل البشري»[1].

فالإسلام برأي الشيخ محمد عبده قد أعطى للعقل مكانة هامة، ورفع من شأنه؛ فهو من أفضل الملكات التي امتاز بها الإنسان عن كثير من المخلوقات، وأن القرآن قد جاء " وخاطب العقل واستنهض الفكر وعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها، لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما دعا إليه" [2].

لا ريب في أن الإسلام يقر بأهمية العقل ومكانته،و نحن دون شك

---

(١)رشيد رضا، تاريخ الإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، (مصر، مطبعة المنار، ١٩٣١م) ص ١١.

(٢)محمد عبده، رسالة التوحيد، (بيروت، دار إحياء العلوم)، ص ٤٤.

لا نعترض على ذلك، كما لم نكن نعترض على مفهوم السنن والمقاصد، إنما نعترض على طريقة توظيفهما من قبل المدرسة الإصلاحية.

إن القضية هنا هي أن العقل الذي يتحدث عنه محمد عبده يطابق معنى العقل الذي هدى الحضارة الغربية إلى "السنن" الكونية والاجتماعية فأنتجت الحضارة والعلوم الحديثة. فإن العقل هنا يكتسب معاني فلسفية محددة تَسُوق العقل الذي أقره الإسلام إلى نموذج فكري وتاريخي وحضاري معلوم.

إن قضية العقل والعقلانية هي من أكثر القضايا التي توظف إيديولوجياً من قبل المثقف الحداثي؛ فالعقلانية تقدم على أنها منظور فلسفي واحد، في حين أنها تختلف وتتباين أشد التباين، إن العقل الذي تحدث عنه ديكارت هو غير العقل الذي تحدث عنه أرسطو، وهو حتماً غير ما كان يقصده أفلاطون، وإن العقل الذي تحدث عنه المعتزلة يختلف عن العقل الذي تحدث عنه الفارابي وابن سينا، وهو بخلاف ما يعنيه ابن رشد، وهو يختلف كذلك عند المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية، وهو يكتسب خصوصية وتميزاً عندما يتحدث عنه الصوفية.

فأي عقل هو الذي يقصده الشيخ محمد عبده؟ إنه - كما يتضح من كتاباته - هو العقل الذي دفع الحضارة الغربية إلى إدراك " السنن الكونية والاجتماعية" والذي مكنهم من صنع الحضارة الحديثة،وتطوير العلوم الحديثة، وهو العقل الذي بدأ مع ديكارت وانتهى إلى التجريبية الوضعية، وسوف نرى - عند دراستنا للشيخ مصطفى صبري- أن هذا العقل الوضعي هو ما يرى فيه الفكر الإسلامي تدميراً للعقل النظري وتثبيتاً للتجربة التي لا تفيدنا إلا في مجال المحسوس.

إن هذا المزيج المفهومي المتداخل في منظومة محمد عبده - والإصلاحية عموماً- تجعله يرى في التحولات النهضوية عملية آلية

ميكانيكية؛ فالعودة إلى الإسلام الصحيح هي عودة إلى العقل وإدراك السنن؛ أي بناء نموذج حضاري سبقتنا إليه أوربة؛ لأنها احتكمت إلى العقل وأدركت السنن، وليس هناك ما يعيب في نقل ما سبقتنا إليه أوربة من علوم وحضارة ونظم فكرية وسياسية، مادام هذا النقل مبرراً شرعاً بمفهوم المصلحة والمقاصد.

لقد كان الطهطاوي قد قرر في كتابه (المرشد الأمين) هذه النتيجة: " إن مدنية أوربة الحديثة التي تقوم على العقل تحقق النتائج نفسها التي تهدي إليها مدنية الدين"، ويقول: " من زاول علم أصول الفقه، وفقه ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية، التي عليها مدار المعاملات. فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يشبه ما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية. وهو عبارة عن قواعد عقلية، تحسيناً وتقبيحاً، يؤسسون عليها أحكام المدنية. وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية. وما يتمسك به أهل الإسلام من محبة الدين والتولع بحمايته، مما يفضلون به عن سائر الأمم في القوة والمنعة، يسمونه محبة الوطن"[1]. هذا ما يقرره الطهطاوي، مع أن من زاول علم أصول الفقه، ولو من بعيد، يعرف حق المعرفة، بأنه يختلف من حيث المحتوى ومن حيث المنطلقات عما يسمى عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية التي هي القوانين الوضعية.

وهكذا يمزج الإصلاحيون ما يرونه مدنية مطلوبة في النموذج الغربي،

(١)-انظر: محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، ص ٢٩.

مع مقدمات أصولية إسلامية في الفقه والعقيدة، لتصبح الحضارة الغربية ونظمها السياسية والاقتصادية وكأنها هي عصارة الإسلام ونظمه وأصوله، دون النظر ولو قليلاً إلى التعارضات الكبرى في المقدمات الفلسفية والأصول الفكرية.

بل إن هذا المزيج المفهومي المتداخل يدفع الشيخ محمد عبده إلى رؤية مظاهر الإسلام في كثير من التحولات التي جرت في الغرب؛ فالإصلاح البروتستانتي في المسيحية يقترب من أن يكون إسلاماً، فهذه الطائفة التي نادت بالإصلاح قد "جاءت في إصلاحها بما لا يبعد عن الإسلام إلا قليلاً، بل ذهبت بعض طوائف الإصلاح في العقائد إلى ما يتفق مع عقيدة الإسلام إلا في التصديق برسالة محمد ﷺ، وأن ما هم عليه إنما هو دينه "أي دين محمد ﷺ يختلف عنه اسماً ولا يختلف معنىً إلا في صورة العبادة لا غير "[1].

وكذلك فإن المدنية الغربية الحديثة هي النموذج التطبيقي لتحكيم العقل في شؤون الدنيا، فهي أيضاً لا تتعارض مع الإسلام إن لم تكن هي الممثل الحقيقي له؛ فعلوم الغرب هي ما يحض الإسلام أتباعه على تحصيله لولا انحطاطهم وجمودهم، ونظم الغرب السياسية والاجتماعية هي تعبير عن فضائل الإسلام في الشأن الاجتماعي؛ فنظام الإنكليز وتسامحهم يعود إلى احتكاكهم بالإسلام والمسلمين في أثناء الحروب الصليبية " نعم نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوربية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم، وهي الأمة الإنكليزية.... وهل أجد من يأبى علي القول بأن الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الإنكليز وعنه أخذوا هذه الخلة؟ ألا ترى أن

---

(١)محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ١٥٣.

نظامهم في ذلك يقرب من نظام المسلمين يوم كانوا مسلمين" [١].
ولا أجد نفسي مضطراً للتذكير بأن الإنكليز في هذه المرحلة كانوا يحتلون مصر وكانوا ينكلون بالشعب المصري وينهبون خيراته.

إذن القضية تكمن في تحكيم العقل، واتباع السنن وإصابة المقاصد والمصالح، وكل ما يحقق ذلك لا يتعارض مع الإسلام. وهكذا نجد أنفسنا ثانية أمام المعادلة القديمة ثلاثية العناصر في خلطة جديدة: العقل، والتقدم، والحضارة. فالعقل الذي أكد القرآن على أهميته يدعونا إلى الاحتكام إلى السنن الكونية والتاريخية(قانون التقدم)، وهذا بدوره يقود إلى النموذج الحقيقي للإسلام الذي يتوحد مع الحداثة الغربية.

هذه هي مكونات المشروع الإصلاحي كما تبلور عند محمد عبده، وهي مكونات تسعى إلى إجراء انعطافة سلسة، تنقل الإسلام إلى سكة الحداثة دون أن تدشن قطيعة مع الدين، بل توظف الدين ليكون جسراً، لا لنعبره إلى الحداثة، بل لتعبر مفاهيم الحداثة منه إلى قلب الإسلام.

٢- الفكر القومي العربي

لقد تحولت الرؤية التقدمية والزمان التقدمي الثقافي والتاريخي، في النصف الثاني من القرن العشرين، من أفكار مهيمنة في الفكر النهضوي العربي، إلى مشاريع حضارية شمولية، كالمشروع القومي العربي والمشروع الماركسي الشيوعي.

إن كون هذه المشاريع الشمولية، هي استمرار لذات الفكرة المهيمنة في الثقافة النهضوية، وهي إيغال في تحقيق وتثبيت الزمن التقدمي في الثقافة العربية، والتاريخ التقدمي في الحياة الحضارية العربية، تشير إليه

(١)محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المجلد الثالث، (بيروت، دار الشروق ١٩٩٣)، ص ٣٦٧.

مجموعة من الدلائل والقرائن؛ فهذه المشاريع عبرت عن حالة قطيعة مع المكونات الفكرية والسياسية للحياة العربية والثقافة العربية، وعمدت إلى تأسيس نماذج فكرية مستحدثة عملت على تطبيقها في الحياة العربية، وقد كانت هذه النماذج تقدمية خالصة تستمد مقوماتها من الأفكار والمنظومات التقدمية الغربية؛ فالقومية تستمد مقوماتها من مفهوم الدولة القومية الذي سعت البرجوازية الأوربية- الشريحة التقدمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- إلى تحقيقه، أما الاشتراكية والشيوعية فهي المرحلة الأكثر تقدمية، وهي تمثل المنظومة الاقتصادية الاجتماعية الخامسة من مراحل التقدم التاريخي كما عبر عنه ماركس وإنجلز في كتاباتهم، وهي التي سترث البرجوازية المنهارة ونظامها الاجتماعي الرأسمالي.

لقد عكس الخطاب الفكري لهذه المشاريع عمليات الفرز السياسي والفكري والاجتماعي الواسعة التي كانت تتم في المجتمع العربي، قياساً إلى ما هو تقدمي وما هو رجعي؛ فهناك سياسة تقدمية وسياسة رجعية، وهناك فكر تقدمي وفكر رجعي، وهناك طبقات تقدمية وأخرى رجعية، وهناك أفراد رجعيون وآخرون تقدميون. وإن موقعهم في سلم الفرز هذا هو ما يحدد دورهم في الحياة الاجتماعية والسياسية وموقفهم من المشروع الحضاري الشامل.

إذا نظرنا اليوم إلى الواقع العربي، فإننا نستطيع القول بأن كلا المشروعين الماركسي والقومي قد تراجعا وصارا من إرث الماضي. وإذا كانت الماركسية قد أشبعت في حينها بالدراسات النقدية من مواقع وأطراف مختلفة، وإذا كانت قد انتهت فعلياً بنهاية العامل المحرض والداعم الأوحد لوجودها، وهو ما كان يتمثل بالمنظومة الاشتراكية والاتحاد السوفيتي، فإن المشروع القومي لم ينته كلياً، ولا يزال يمثل برنامجاً لبعض القوى السياسية وبعض المفكرين على الرغم من فشل

المشروع القومي عملياً؛ أي الفشل في تحقيق دولة الوحدة ومجتمع الوحدة، والفشل في تحقيق مشروع النهضة الحضارية القومية. لكن هذا الفشل العملي لم يترافق مع دراسات نظرية كافية ومراجعات تبين مبررات هذا الفشل وأسبابه، وتستخلص الدروس الفكرية والعبر التاريخية من هذه التجربة التي شاركت فيها أجيال عدة من أبناء المجتمع العربي.

من ناحية أخرى فإن هناك بعضَ الدعوات اليوم قد تداعت مرة أخرى لإعادة طرح المشروع القومي العربي خياراً بديلاً أمام ما يرونه أزمة المشروع الإسلامي وانحداره نحو الطائفية والاحتراب الطائفي(١).

ما ثغرات المشروع القومي العربي؟ ولماذا جاء ليستكمل مسيرة الإيديولوجية النهضوية التقدمية الانقطاعية؟

المشروع القومي، التكوين والمنطلقات

هناك حقيقة كبرى لا بد من إثباتها قبل الخوض في تفاصيل هذه القضية، وهي أن العروبة والإسلام قد اقترنا معاً، تاريخياً وحضارياً، بل إن هذا الاقتران قد صار قدراً حتمياً غير قابل للانفكاك أو التغيير. هذه هي الحقيقة التي يقر بها كل باحث منصف يسعى لدراسة الواقع العربي والإسلامي وإدراك أبعاده بطريقة موضوعية منصفة.

و قد يتفق كثيرون معنا في أن العرب قد ارتبطوا بالإسلام برباط وثيق، حيث إنه لم يقم للعرب دولة ولا حضارة، ولم يكن لهم وجود فاعل في الساحة الحضارية العالمية قبل الإسلام (٢)، لكن البعض قد يسأل، وكيف

(١)تشهد الساحة العربية اليوم عودة الحياة إلى بعض القوى والأحزاب القومية كحركة القوميين العرب التي انتهت فعلياً في الستينيات من القرن العشرين، وهناك دعوات متفرقة لإحياء المشروع القومي بديلاً للاحتراب الطائفي كما يُزعم.

(٢)بالطبع هذا لا ينفي وجود حضارات قديمة تمثل جغرافياً وتاريخياً وعرقياً عمق الوجود التاريخي العربي، لكن هذا التاريخ هو تاريخ منقض وبائد، وليس له امتدادات فعلية في الحياة العربية الحديثة.

يرتبط وجود الإسلام بالعروبة مع أن الإسلام دين عالمي وهو خاتم الرسالات للناس جميعاً؟

نقول إن الإسلام قد ارتبط بالعروبة ارتباط لغة أولاً؛ فاللغة العربية هي لغة القرآن وبآياته العربية يتعبد لله المسلم في صلواته أياً كان جنسه أو لونه. وإلى العرب ينتسب نبي الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام، وبالعربية دونت سنته الشريفة التي هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم.

وقد ارتبط الإسلام بالعروبة ارتباط تاريخ ودعوة؛ فالعرب هم حملة الإسلام إلى شعوب الأرض.

وقد ارتبط الإسلام بالعروبة ارتباط تاريخ وتراث علمي؛ فمعظم التراث الفقهي والعلمي مكتوب بالعربية حتى لو لم يكن أصحابه من العرب عرقياً.

و قد ارتبط الإسلام بالعروبة أخلاقياً، فكثير من أخلاق العرب وشيمهم في الجاهلية كرفض الظلم والانتصار للمظلوم والكرم والشجاعة قد صارت أخلاقاً إسلامية "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام، إن فقهوا ".

لقد حصل هذا الارتباط الوثيق بفضل إلهي محض، حيث اصطفى من خلقة قبائل العرب وهذب أخلاقها وهيأها لحمل الرسالة، وكانت المنة العظمى أن اصطفى الله سيدنا محمداً - عليه الصلاة والسلام - ليكون رسول الإسلام وخاتم النبيين.

لقد أدرك العرب هذا الجانب وفهموا أنه محض فضل من الله، فلم يتطاولوا على غيرهم من الشعوب ولم يدعوا أنهم يفضلونهم لعرقهم أو لونهم أو أصلهم؛ إذ لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى كما ورد في الحديث الشريف. وقد أعطى العرب حق السمع والطاعة لولي الأمر غير

العربي كما أعطوا هذا الحق للعربي، ونظروا لدولة الترك الإسلامية العثمانية كنظرتهم لدولة بني العباس، حتى جاء اليوم الذي دخلت فيه التعصبات القومية على الأتراك وعلى العُرب سويةً.

كذلك فقد حفظت الشعوب والأقوام المسلمة للعروبة حقها فكرمت اللغة العربية لغة القرآن، ولم تهضم مكانة العرب والعربية. وقد قاتلت شعوب الترك لدفع عدوان الصليبيين والمغول المتكرر عن ديار العرب المسلمين ونصرة دين الحق، كما قاتل العرب من قبلهم لفتح بلاد آسية الوسطى والسند لنشر دين الحق.

هذه الحقائق التاريخية المثبتة نوردها لنصل إلى نتيجة كبرى مفادها أن أي محاولة لفصل الإسلام عن العروبة أو العروبة عن الإسلام هي محاولة لفك عرى ارتباط وجودي تاريخي حضاري غير قابل للانفكاك، وهي محاولة لصنع شرخ في ثقافة عريقة قديمة متكاملة لا يتحقق تكاملها إلا بتوافر مقوماتها كافة. وأن هذه المحاولة ستعود بلا أدنى شك بأفدح الأضرار على العروبة والإسلام معاً، وهذا ما حصل تاريخياً وهو ما نحصد نتائجه اليوم في العالم العربي والإسلامي.

إن أي محاولة لرؤية العروبة خارج إطار الإسلام هي عملية فصل وانقطاع تاريخي وحضاري، وهي إن تمت فهي عملية تأسيس جديدة وليست عملية إحياء حضاري للأمة. وهذا هو عملياً ما حققته الفكرة القومية في المنطقة العربية وعند الشعوب المسلمة غير العربية، وهذا هو الخطأ الأكبر الذي وقعت فيه الحركة القومية العربية والذي جعلها عاجزة عن تحقيق أي من شعاراتها السياسية أو الحضارية.

لقد سعى المشروع القومي العربي للتأسيس لوجود الأمة الحضاري والسياسي والاجتماعي بمعزل عن الإسلام الذي يشكل محتويات وجود الأمة كافة، فعمد إلى بناء مشروعه الإيديولوجي استناداً إلى حقيقتها

العرقية، ثم عمد إلى إعادة كتابة تاريخها وحضارتها بمضامين جديدة تتناسب ورؤيته هذه، فبنى بذلك هيكلاً فكرياً (إيديولوجياً) لا يمت إلى الواقع بصلات حقيقية.

لقد سعى المشروع القومي العربي للخروج من الزمن التاريخي والثقافي الإسلامي الذي تمثّل فيه لحظة الوحي وتنزل الآيات بحقائق الوجود الكبرى اللازمانية واللاتاريخية نقطة الكمال التاريخي والمعرفي، نحو نسق تاريخي وثقافي تقدمي تمثل نقطة الكمال التاريخي والمعرفي فيه، لحظة في المستقبل تقوم فيها حقيقة "الأمة" الخالدة بتجليها الجديد وبناء حياتها الجديدة. أما ما بين هذين العالمين فتمتد عمليات من التفكيك وإعادة البناء المفهومي والثقافي العام. وقد كانت أهم محطات التفكيك هذه:

١- تفكيك مفهوم الأمة وإعادة بنائه

يرتبط مفهوم الأمة في القرآن بالعقيدة؛ فالعقيدة هي أهم مقومات الجماعة وهي ما يعطيها وجودها وتميزها، وبذلك فإن القرآن يصف النبي إبراهيم بأنه أمة ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٠]. وسواء رأى البعض في هذا التعريف القرآني تعريفاً جامعاً مانعاً أم رأى فيه إشارة إلى أحد جوانب مكونات الأمة، فإن هذا المفهوم هو ما كان سائداً ومهيمناً في التاريخ الإسلامي، وبه كانت الجماعة - الأمة - الإسلامية تدرك نفسها.

لقد عمد المفكرون القوميون إلى تفكيك هذا المفهوم وإعادة بنائه بمضامين جديدة، وهذا ما أسس للقضية الأهم في الفكر القومي العربي؛ ألا وهي قضية تعريف الأمة.

لقد احتلت قضية تعريف الأمة مكانة هامة واستثنائية عند معظم المفكرين القوميين، وقد أخذت هذه القضية جل اهتمام أحد أهم وأبرز مؤسسي الفكر القومي العربي وهو ساطع الحصري (١٨٨٢-١٩٦٩). لقد

وقف الحصري جهوده على صياغة تعريف نظري للأمة العربية يؤسس لبناء فكر شمولي جديد، تعيد الأمة من خلاله تعريف نفسها.

ولد ساطع الحصري في مدينة صنعاء " اليمن " من أبوين سوريين، وقد قضى طفولته وشبابه متنقلاً مع أبيه الذي كان يعمل قاضياً في الإدارة العثمانية، وقد أتقن الحصري اللغة التركية والفرنسية إضافة إلى العربية، وقد درس العلوم الإدارية والسياسية كما درس العلوم الطبيعية. لقد أتاح التنقل فيما بين المدن التركية والعربية وفي منطقة البلقان للحصري أن يُطل إطلالاً مباشراً على أوضاع الإمبراطورية العثمانية التي كانت تعاني في حينها عديداً من الأزمات السياسية والاجتماعية.

وقد كان للمرحلة التي قضاها الحصري في ريعان الشباب في منطقة البلقان أثر كبير في تحديد مواقفه، وقد راقب عن كثب الدعوات القومية التي هيمنت فيها، وتأثر بالأفكار القومية التي كانت تغلي بها منطقة البلقان في تلك المرحلة. وقد تأثر بالخطاب السياسي لجمعية الاتحاد والترقي التركية في بداية حياته العملية التي بدأها موظفاً في الدولة العثمانية قائم مقام في مقدونية، و هناك يسارع للاتصال بجمعية الاتحاد والترقي التي كانت تدعو إلى الإصلاح في الإطار العثماني، وقد كانت مقدونية مركزاً لهذه الحركة، فقد اتصل بقيادة هذه الحركة وعمل بكل جد لتأييدها على الرغم من أنه لم ينضو إليها رسمياً [١].

وكذلك فقد تأثر الحصري بالنظريات القومية ونظرية الأمة والدولة لدى المفكرين الألمان وغيرهم أمثال هيجل وفيخته وكانت ورينان. إن من يقرأ نظرية الحصري القومية يجد أنها محصلة لعاملين أساسيين؛ الأحداث البلقانية، والنظريات الألمانية في الأمة.

---

(١)محمد عبد الرحمن برج، ساطع الحصري، (القاهرة ١٩٦٩)، ص ٢١.

عاش الحصري أحداث العقدين الأول والثاني في البلقان، وقد تنقل في وظائف حكومية بدأها بمقدونية التي شهد فيها الثورات القومية لليونانيين والألبان، وفي مقدونية أيضاً اتصل الحصري بجمعية الاتحاد والترقي التركية وارتبط معهم بصلات وطيدة، بحيث إنهم عهدوا له بإدارة مدرسة(دار المعلمين) في اسطنبول بعد انقلاب ١٩٠٨م. وقد تأثر الحصري بالشعارات الثورية القومية للحركة، لكنه اصطدم بها عندما بدأت تهيمن على عقول الأتراك وتدفعهم لاضطهاد العرب والقوميات الأخرى، ومن الجدير بالذكر أن الحصري كان قد ناظر في بعض كتاباته في تلك المرحلة الداعية القومي التركي المتعصب (ضياء كوك ألب) وكان من الحجج التي ذكرها الحصري في تفنيد مزاعمه آراء (ضياء ألب) أن "ضيق المثل القومية يحد من أفق الفرد ويعيق تطوره، فيعرقل التقدم الاجتماعي"[١].

أما عن تأثره بالنظريات الغربية والألمانية خصوصاً في الأمة، فهو أمر جلي في كل كتاباته. في كتابه (محاضرات في نشوء الفكرة القومية) يستعرض الحصري ما يسميه النظرية الفرنسية في الأمة (نظرية رينان) القائلة بالإرادة المشتركة أساساً لبناء الأمة، والنظرية الألمانية التي قامت على أساسها وحدة ألمانية ليصل إلى النتيجة التالية: "بناء على ما تقدم، نستطيع أن نقول بلا تردد: إن النظرية الألمانية في قضية ماهية الأمة وعناصر القومية أصح وأحكم من النظرية الفرنسية.. إن أهم العوامل الأساسية في تكوين الأمة هو اللغة والتاريخ. إن اللغة بمثابة حياة الأمة، والتاريخ شعورها" [٢].

(١)تيخونافا. ت، ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، (موسكو، دار التقدم، ١٩٨٧)، ص ٢٤.

(٢)ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، (بيروت، ١٩٥٩)، ص ٥٠.

بهذه المنهجية التي لا تقيم أي وزن للخصوصية التاريخية والحضارية يقرر الحصري مبدأ جديداً للاجتماع العربي وللبناء السياسي؛ فوحدة اللغة والتاريخ في الأمة، ليست شيئاً جديداً اكتشفه الحصري، إنما هو يحوله إلى مبدأ جديد لإقامة البناء السياسي والاجتماعي العربي قياساً إلى النموذج الألماني والغربي عموماً.

لقد كانت الخلافات بين النظرية الألمانية والنظرية الفرنسية خلافات مبعثها قضايا عملية مصلحية بحتة أملتها صراعات فرنسة وألمانية على منطقة الإلزاس واللورين، وحق كل منهما في ضمها لنفسه، لكن الحصري ينظر إلى هذه النظريات وكأنها قانون اجتماعي كلي وثابت. وهو لا يلقى بالاً إلى خصوصيات الواقع العربي، بل ينطلق كذلك من رؤية مصلحية عملية ترى أن النظرية الألمانية تناسب الواقع العربي بطريقة أفضل، فيتبناها. ربما كان القلق على مصير الأمة العربية في مرحلة الإضرابات السياسية والقومية في إطار الدولة العثمانية هو ما دفعه لذلك، لكن مصائر الأمم والشعوب لا تقرر بهذا التسرع ولا يبت فيها بهذه الخفة.

إذا انتقلنا إلى المفكر القومي زكي الأرسوزي فإننا سنجد أنه قد وقف كل جهوده النظرية من أجل إنتاج مفهوم جديد للأمة العربية، مفهوماً شاملاً يمتلك فلسفته الخاصة المستمدة من لغتها التي تحمل رؤيتها الخاصة للحياة والطبيعة وما بعد الطبيعة، إن الأمة في فكر الأرسوزي تتحول إلى مفهوم مركزي يستبدل به الأرسوزي مفهوم الموجود الأول في نظرية الفيض الأفلوطونية التي تأثر بها؛ فالأمة هي الوجود الأول الذي يفيض عنه باقي مكونات حياة الأمة؛ فهي عقيدة ينبثق عنها نظرة خاصة للحياة تنسجها اللغة منظومة متكاملة، ويكون لها الدور الأكبر في إنتاج التاريخ والنظام السياسي والبنى الحضارية والتاريخية.

إن الإسلام في نظرية الأرسوزي هو نتاج عبقرية الأمة ونظرتها للحياة، لقد سعى الأرسوزي جاهداً لتشييد بنيان فلسفي متكامل يعطي للأمة

العربية ولوجودها مضامين فكرية وروحية وأخلاقية وسياسية مستقلة عن الدين الإسلامي، ومنبثقة من وجود الأمة عرقاً وقومية متميزة، لكنه في النهاية لم يوفق إلا إلى صياغة توليفات فلسفية مستمدة من رؤى "غنوصية - عرفانية " ومقدمات مثالية حول علاقة الوجود الفردي بالمطلق، متلونةً بتأثيرات الفيلسوف المثالي الألماني "فيخته"[١] ونظرية الحدس "البرغسونية"[٢]. ويلخص الأرسوزي فلسفته والتي هي برأيه فلسفة الأمة العربية المستوحاة من نظرتها إلى الحياة والكامنة في ثنايا لغتها على الشكل التالي:

الفلسفة العربية، مدخلها رحماني، نهجها فني، غايتها الذات، ويضيف بأنها نظرة مستوحاة من الحياة[٣].

أما الرحمانية فهي شكل العلاقة بين حدي الوجود؛ ما بين الإنسان والمطلق، فعلاقة الإنسان بالمطلق هي كعلاقة الجنين برحم أمه، علاقة انفصال من حيث الظهور وعلاقة اتصال داخلي، إن الاتصال "ما بين النفس وبين مظاهر الطبيعة ومبدأ القيم يتم بتجاوب رحماني بينها وبين قطبي انكشافها: الصورة والمعنى، الطبيعة والملأ الأعلى. إنها تتصل بالكائنات عن طريق الحواس وبمصدر كينونتها من الصميم"[٤].

أما المنهج الفني فهو يقوم على اعتبار الموجودات أنغاماً في سيمفونية

(١)فيخته (١٧٦٢-١٨١٤) فيلسوف ألماني دافع عن القومية الألمانية ودعا إليها، من أهم مؤلفاته " المدخل الأول إلى نظرية المعرفة" وقد تأثر الأرسوزي بخطابه القومي وآرائه الأخلاقية المثالية.

(٢)هنري برغسون (١٨٥٩-١٩١٤) فيلسوف فرنسي من أصل يهودي، دافع عن نظرية الحدس في المعرفة، ومن أهم مؤلفاته" ينبوعا الأخلاق والدين".

(٣)زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة (دمشق، مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢) ٢/ ١٥٥.

(٤)زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٢/ ١٦٧.

واحدة حيث يؤلف الوجود كلاً عضوياً في وحدة تنشد الإله أو المعنى باستمرار، ويسمى الأرسوزي هذا المنهج؛ أي منهج الفلسفة العربية، المنهج الفني لأنه المنهج المتبع في الفنون وفي الشعر خاصة. هناك اتجاهان ومنهجان في فهم الظواهر" اتجاه ينحدر فيه الذهن من المحسوس إلى الاهتزازات المتضمنة فيه، فإلى إطاره المكاني كانحدار الذهن مثلاً من النغم إلى الهيكل الرياضي المنطوي في النغم، واتجاه يصعد فيه الذهن مثلاً من الحس إلى منظومة الإحساسات، فإلى الإلهام مرتقياً على منحنيات الأنغام متدرجاً بصبوته نحو مصدر الإلهام. فالذهن إذن ينهج في الحالة الأولى نهج التحليل العلمي وفي الحالة الثانية النهج الفني"[(١)].

أما غاية الفلسفة العربية فهي الذات أو البطل" حكمة وجود الإنسان أن يتحول من ظاهرة طبيعية إلى ذات"[(٢)]، ويتم ذلك عندما يتصل الإنسان رحمانياً بالمعنى متحرراً من قيود الزمان والمكان.

هذه هي العناصر الأساسية التي قدمها الأرسوزي على أنها نظرة الأمة العربية إلى الحياة، وهي وإن كانت لا تخلو في بعض جوانبها من أفكار مبتكرة ولاسيما في تحليلاته لنظام اللغة العربية ومدلولات القاموس العربي، إلا أنه ليس من الصعب العودة بكثير من هذه الأفكار إلى أصولها المستمدة منها كما أشرنا في البداية. لكن المشكلة هي أن الأرسوزي يقلب الأمور رأساً على عقب عندما يقرر أن هذه الفلسفة مضافاً إليها التاريخ والحضارة والقيم الأخلاقية والجمالية والمجتمع ببنيانه ومؤسساته، هي كلها تجليات للروح الكامنة في الأمة - بالمعنى العرقي - ومجالات تحقيق الأمة لذاتها.

---

(١)زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٢/ ١٦١.
(٢)زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ١/ ٢٣٢.

إن الأرسوزي، في سعيه لتثبيت الأمة مقولة أساسية للبناء الحضاري والاجتماعي والسياسي، يعطي للأمة معنىً وبعداً "أنطولوجياً" يتجاوز ما هو مألوف في السياسة والاجتماع بتأثير من بعض الفلسفات الغربية؛ إذ نراه يؤكد مراراً على أن الأمة عقيدة وفكرة كامنة منذ البداية في ثنايا هذه الأمة وهي روح الأمة وهي إضافة إلى ذلك رسالتها إلى العالم. وتتجلى هذه الفكرة الكامنة أو العقيدة في نظرة وجودية معينة، وفي مؤسسات اجتماعية خاصة كالشريعة والدين والفن.[١] فالأمة : "بنيان قد اشتركت في تشييده السماء مع الإرادة الإنسانية منسجمين، بنيان يتمتع بنشأته هذه بهالة من القدسية"[٢].

إن الأمة تبدو في فلسفة الأرسوزي فكرة أولى ومبدأ أول، أو ربما هي أول ما صدر عن الأول، وعنه يصدر باقي الأشياء بما فيها الدين؛ فالإسلام في نظر الأرسوزي هو أحد تجليات رسالة الأمة إلى العالم[٣]. فالأولوية والأسبقية للأمة والتبعية للإسلام، وبهذا فإن حضارة الإسلام ودولته وألف وأربع مئة سنة من تاريخه هي إحدى تجليات الأمة وليس العكس، وفي هذا قلب للحقائق لا يخلو من تكلف يهدف من خلاله الأرسوزي، كما قلنا في البداية، إلى إعطاء الانتماء القومي العربي محتوىً حضارياً مغايراً وبديلاً، إنه نوع من محاولات تعديل محتويات الهوية الحضارية، وإقامة بناء جديد هو الوجود القومي الممتلئ بمضامين فلسفية وعقدية وسياسية وحقوقية واجتماعية، لكن هذا البناء يبقى بناء فكرياً مصطنعاً، قام على أساس قطيعة تاريخية ومعرفية مع ماضي الأمة الواقعي والفعلي.

---

(١)زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٣/ ٢٦٤.
(٢)زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ١/ ٢٢٣.
(٣)زكي الأرسوزي، مصدر سابق، ٣/ ١٩٤.

ولأن الجدل حول الأمة وتعريفها قد أخذ حيزاً كبيراً في فكر القوميين العرب، فإننا نرى ميشيل عفلق يرفض قضية التعريف ويرى أن هذه التعريفات هي محاولة تسعى لحشر هذه الظاهرة في أطر نظرية ميتة، ففي مقالة له عام ١٩٤١ تحت عنوان: (القومية حب قبل كل شيء) يقول: " أخشى أن تُسف القومية إلى المعرفة الذهنية والبحث الكلامي، كثيراً ما أسمع أسئلة عن تعريف هذه القومية: أهي عنصرية تقوم على الدم؟ أم روحية تستمد من التاريخ والثقافة المشتركة؟. وهل تنفي الدين أم تفسح له مكاناً؟ وكأني بهم يعلقون إيمانهم بالقومية على درجة التعريف من الصحة والقوة"(١).

إن القومية في نظر عفلق ليست نظرية بل هي وجود حي، وإدراكها لا يكون عن طريق الذهن وحده بل هي من تلك الحقائق التي نعيشها قبل أن نفكر بها. وإن الأمة العربية تستمد مقوماتها من وجودها ذاته، لا بقدر انطباق التعاريف النظرية أو عدم انطباقها على هذا الوجود. وفي مقالة (القومية قدر محبب) عام ١٩٤٠م كتب يقول: "قلما يفكر الإنسان بالأشياء البسيطة.. من ذا يفكر باسمه ووجهه؟.. القومية كالاسم الذي يلصق بنا منذ ساعة ولادتنا ومثل قسمات الوجه المقدر علينا.. القومية للشعب كالاسم للشخص والملامح للإنسان، هي قدر محبب"(٢).

إن القومية العربية كما يراها عفلق هي حقيقة في التاريخ تعبر عن وجود الأمة الفاعل بأشكال مختلفة في مراحل التاريخ المختلفة، وليس من الصحيح أن نعود بالقومية إلى عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية؛ لأن القومية، وإن كانت تتغذى بعديد من العوامل السابقة الذكر، إلا أنها تظل

---

(١)إلياس فرح، قراءة منهجية في كتاب " في سبيل البعث" (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١) ١/ ٨٧.

(٢)إلياس فرح، مصدر سابق، ص ٨٧.

أعمق من هذه العوامل وأرسخ قدماً وأبعد غوراً في التاريخ، فهي من صنع أجيال وقرون، وهي نتيجة تراكم طويل وتفاعل عميق أوصل إلى خلق صفات مشتركة وروابط روحية ومادية بين مجموعة من البشر أصبحت هي الشخصية المعبرة عن هذه المجموعة، وهي المجال الطبيعي والحياتي الذي تنطلق منه هذه المجموعة في تحقيق إنسانيتها[١].

إن تبسيط المسألة لا يلغي إشكالاتها الفعلية؛ فقضية التعريف ليست مرتبطة بإثبات الوجود، بقدر ما هي مرتبطة بطبيعة المحتوى المضاف إلى هذا الوجود.لقد أصاب عفلق في أن الأمة العربية هي واقع وجودي وواقع تاريخي حي لا يحتاج إلى زيادة تعريف وإيضاح، لكن هذا الأمر لم يكن اكتشافاً جديداً فالشعب العربي كان أمة في الوجود وواقعاً في التاريخ قبل الأربعينيات من القرن العشرين، لكن ما لم يُجب عليه ميشيل عفلق ولا غيره من المفكرين القوميين هو السؤال التالي: ما هي المبررات التي تدعو لأن يتحول هذا الوجود إلى مبدأ للبناء السياسي والاجتماعي ومشروع للبناء الحضاري في هذا الوقت بالذات، سوى ما نراه من قيام النظم السياسية والاجتماعية في الغرب على أساس من القومية؟ وهل يكفي ذلك مبرراً لصنع مثل هذا التحول الكبير في الحياة العربية؟ الحقيقة أن الحياة قد أجابت على هذا السؤال.

إن ميشيل عفلق في إثباته لمقولة الأمة القومية يحيل إلى التاريخ، وكذلك رأينا كيف أن الحصري يعطي أهمية خاصة للتاريخ، لكن هذه التاريخية قد خضعت هي أيضاً لعملية تفكيك وإعادة بناء في الفكر القومي العربي.

---

(١)انظر: ميشيل عفلق، معركة المصير الواحد، مصدر سابق، ص ٥٥.

٢- تفكيك التاريخ وإعادة بنائه

إن الأمة في نظرية الحصري كائن عضوي له حياته وشعوره " اللغة حياة الأمة والتاريخ شعورها "[١]، وإن الأمة " التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها، وأصبحت في حالة سبات، وإن لم تفقد الحياة، تستطيع هذه الأمة أن تستعيد وعيها وشعورها بالعودة إلى تاريخها القومي وبالاهتمام به اهتماماً فعلياً. لكن الأمة إذا ما فقدت لغتها تكون عندئذ فقدت الحياة ودخلت في عداد الأموات" [٢].

أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها "عندما أقول التاريخ لا أقصد بذلك التاريخ المدوّن في الكتب، المدفون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات، بل أقصد بذلك التاريخ الحي في النفوس، الشائع في الأذهان، المستولي على التقاليد، إن وحدة التاريخ تولد تقارباً في العواطف والنزعات، إنها تؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية، وعلى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل"[٣].

كذلك يؤكد ميشيل عفلق على التاريخ والوجود التاريخي الفعلي للأمة في تحديد ماهية هذا الوجود؛ فالأمة العربية هي وجود يمتد ليشمل التاريخ العربي بأكمله، والأمة هي وحدة متكاملة في الامتداد الزمني بأبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، إذ تشكل هذه الأبعاد ساحة تعبر فيها الأمة عن حقيقتها الخاصة.

إن التاريخ في الفكر القومي العربي يتحول إلى مفهوم مجرد فاقد

---

(١)ساطع الحصري، آراء وأحاديث في القومية العربية (بيروت، ١٩٥٩) ص ١٢٨-١٢٩.

(٢)ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، ص ٢٧.

(٣)ساطع الحصري، آراء وأحاديث في القومية العربية، ص ٣٠.

للمحتوى، فجميع المفكرين القوميين يتحدثون عن التاريخ والخصوصية القومية العربية المتمثلة بخصوصية التجربة التاريخية. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه ببساطة شديدة، ماهو هذا التاريخ العربي بشكل أكثر تحديداً؟ وما هو دور ومكانة الدين الإسلامي في صنع هذا التاريخ وفي بلورة التجربة التاريخية العربية وفي صناعة الخصوصية التاريخية والحضارية للأمة العربية؟

إن الدين الإسلامي هو أهم مكون في مكونات هذا التاريخ، وهو عنصر أساسي في كل تجليات التجربة التاريخية العربية على المستوى الفكري والقيمي والاجتماعي والسياسي، ولو أننا عزلنا هذه المؤثرات الإسلامية عن مجمل التجربة التاريخية والحضارية العربية فلن يبقى منها شيء يذكر.

كذلك فإن الإسلام هو العنصر الأكثر حضوراً في الواقع والحاضر العربي، وهو لا يزال فاعلاً في الحياة العربية سواء في ثقافة الناس ومعتقداتهم ومفاهيمهم الكونية والاجتماعية والأخلاقية، أم في جهة أنماطهم السلوكية وحوافزهم السياسية وبنيتهم النفسية. لكن كل ذلك لا يبدو واضحاً في تأكيدات المفكرين القوميين العرب على التاريخ وأهميته.

للخروج من هذا التجريد يصل الأرسوزي إلى حل آخر، حيث يقوم بقلب المعادلة ليجعل الإسلام أحد تجليات الأمة ونتاج لعبقريتها الخالدة، وعليه فإن حضارة الإسلام وتاريخ الإسلام هو نتاج الأمة وشكل من أشكال تجلياتها الحضارية والتاريخية في مرحلة من المراحل، ومن ثمّ فللأمة أن تتجلى بما يستجيب لمتطلبات المرحلة بما يتناسب ورؤيتها الخاصة للحياة!!

٣- الفكر القومي والموقف من الإسلام

إن المشروع القومي العربي هو مشروع تقدمي ينطلق من رؤية تاريخية؛ ترى تاريخ الأمة حالة متجاوزة لا علاقة لها بالمستقبل إلا بقدر ما يخدم الرؤية التقدمية ذاتها، أما المستقبل فهو مقياس الحقيقة والكمال ومعيارهما، لذلك فإن الموقف الذي اتخذه الفكر القومي العربي من الدين الإسلامي كان ينطلق من مبررات ورؤى تقدمية صريحة. فقد رأى الحصري أن الدين هو إيديولوجية اجتماعية مميزة للقرون الوسطى، وقد تم تجاوزها[١]. وأكثر ما يمكن أن يؤديه الدين من دور - برأي الحصري - هو أن يكون عاملاً مساعداً للغة والتاريخ في تعزيز الروابط القومية أو إضعافها فهو: " قد ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ فيقوي الروابط القومية، وقد يخالف التأثير المذكور فيضعف تلك الروابط "[٢].

وكذلك يعبر ميشيل عفلق عن نفس الرؤية التقدمية بكلمات أخرى فيقول: " لكل أمة في مرحلة معينة من مراحل حياتها محرك أساسي يهز أعماقها ويفجر فيها ينابيع النشاط والحيوية والحماس، وهو بمنزلة نقطة يتركز فيها انتباه الأمة.. فإذا نظرنا إلى العرب في الماضي وجدنا أن هذا المحرك الأساسي كان في وقت ما عند ظهور الإسلام هو الدين.. أما اليوم فإن المحرك الأساسي للعرب في هذه المرحلة من حياتهم هو القومية "[٣].

ويكتسب الموقف من الإسلام في فكر الأرسوزي شكلاً أكثر تعقيداً، على الرغم من أنه لا يعالج هذا الموضوع بإسهاب، إنما نجده مبثوثاً في ثنايا مؤلفاته وفي أماكن متفرقة. فإذا كان الحصري قد قرر مباشرة

---

(١) انظر: ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، في جزأين، (بيروت ١٩٧٤) ٢ / ٨٣.

(٢) آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، (بيروت، ١٩٥٧)، ص ٤١.

(٣) انظر: إلياس فرح، مصدر سابق، ص ٦٩.

أن الدين ليس أحد مكونات القومية وأن الدعوة القومية هي دعوة علمانية صرفة، فإن الأرسوزي، كما أشرنا، لا يطرح القضية في كتاباته بهذه الصيغة: هل الإسلام هو جزء من مقومات الأمة العربية أم لا؟ بل هو يتعرض له بشكل آخر، منطلقاً من أن الإقرار بالموقع الهام للإسلام في حياة الأمة العربية هو من القضايا المسَلَّم بها. ولكنه يقلب القضية رأساً على عقب عندما يرى أن الإسلام هو أحد تجليات رسالة الأمة العربية إلى العالم [١]، هذا هو منطلق الأرسوزي الأساسي، وبالإسلام أقام العرب دولة لتحمي حقيقتهم، لذلك فإن الإسلام لا يمكن أن يكون في موقع يناقض فيه وجود الأمة، إلا أن القوى الرجعية في المجتمع تحاول أن تتخذ من الإسلام ذريعة لإيقاف التلاؤم مع المرحلة التاريخية الراهنة [٢].

والإسلام بقيمه الأخلاقية هو امتداد لأخلاق الجاهلية ولكن الإسلام أضاف إلى الأخلاق الفطرية أخلاقاً دينية [٣]. وهكذا فإن الإسلام هو جزء من حقيقة الأمة العربية، لكن على أساس من أولوية الأمة وثانوية الإسلام، أو لنقل: إن الإسلام هو نتاج عبقرية الأمة فالجوهر هو الأمة والمظهر هو الإسلام.

حول الإسلام ودوره يقول الأرسوزي: " إننا ندين بمجدنا القومي للإسلام، ندين به لمحمد نبي الإسلام، وهل يجوز أن نفصل بطل الأمة العربية عن رسول الإسلام إلى العالم في شخص محمد.. إن العالم الممتد من سد الصين إلى بحر الظلمات قد خضع في ذلك العهد لشريعة واحدة هي شريعة محمد، ونهل الناس إذ ذاك من ثقافة واحدة هي الثقافة المتبلورة معانيها في كلمات اللغة العربية، فانتقل العرب من عهد بطولة

(١)زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة، ٣/ ١٩٤.
(٢)زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة، ٣/ ٣٣-٣٤.
(٣)زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة، ٢/ ٤٢٥.

الفرد في الجاهلية، إلى عهد بطولة أمة شعارها الجهاد ورسالتها خلق عالم تتحقق فيه أماني الإنسان من أخوة وعدالة..»[١].

حتى هذه الفقرة التي تبدو ظاهرياً أنها تأكيد على اللحمة بين القومية العربية والإسلام، لا تخرج عن كونها صياغة جديدة لشكل هذه العلاقة وهذه اللحمة، صياغة إيديولوجية تسعى لترويض الدين وتوظيفه لخدمة فكرتها الخاصة. لذلك فإن هذه العلاقة الحميمة قد تتوتر إذا ما تضررت الأمة جراءها، فإضافة إلى الانسجام الذي يراه الأرسوزي ما بين الأمة العربية والعقيدة الإسلامية يرى للإسلام تأثيراً آخر في حياة الأمة العربية؛ فالدولة الإسلامية امتدت لتشمل بقعة جغرافية كبيرة، ودخل في الدين الإسلامي عديد من الشعوب المختلفة، فاختلطت القيم الأخلاقية والاجتماعية العربية التي جاء الإسلام ليجسدها شريعة، بقيم وأخلاق الشعوب الأخرى؛ مما أضعف الجسم الاجتماعي الأساسي وهو الجسم العربي وأضعف الفطرة القائمة على أساسها حياة هذا الجسم، « إذا كان الإسلام قد أذكى الشوق إلى المثل الأعلى، فإن هذا الإذكاء كان في غالب الأحيان على حساب الطبيعة. ومتى أصبح الجسم هزيلاً ضمرت فيه الحياة وآلت الشخصية إلى الانهدام »[٢]. والجسم الذي هزل وضمرت فيه الحياة هو الجسم العربي برأي الأرسوزي، وكأننا نرى الأرسوزي يتحفظ على إغفال الدين للحدود القومية، فإنه قد تضرر من جراء ذلك مصدر التجليات الأول، معين الفكرة والفطرة التي هي الأمة.

إن التعارض الذي أوجده الفكر القومي العربي مع الدين الإسلامي، الذي هو من دون شك تعارض مصطنع وغير طبيعي، وهو الذي جعل من الفكرة القومية مشروعاً انقطاعياً فكرياً بديلاً للواقع.

---

(١)زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة، ٢/ ٢٩٢.

(٢)زكي الأرسوزي، الأعمال الكاملة، ٢/ ١٩٤.

إن التعارض بين الأمة العربية والدين الإسلامي يعني تعارضاً بين الأمة وتاريخها الأكثر حضوراً في واقعها وتأثيراً في حاضرها، ولن يفيد بعد ذلك التغني بالتاريخ ودوره في تكوين الأمة. كذلك فإن هذا التعارض يعني تعارضاً وقطيعة بين الأمة والمعين الذي تستمد منه مقومات حياتها وعناصر كيانها الحضاري العام، وهو كذلك قطيعة مع لغة الخطاب الذي يمكن أن نتوجه به إلى الجماهير العربية ويصل إليها ويخاطب وجدانها ويحرك نوازعها للحياة والفعل.

٤- بناء الزمن الثقافي التقدمي ومقومات المشروع الحضاري القومي

لكي يكتمل المشروع الحضاري التقدمي السمات الذي مثله المشروع القومي، لا يكفي أن يقوم هذا المشروع بعمليات تفكيك، بل لا بد من عمليات بناء بديلة في أطر مفهومية جديدة عبرت عنها منظومة من المفاهيم التكوينية للمشروع القومي العربي، هذه المفاهيم التي تجعل من هذا المشروع مشروعاً تقدمياً.

إن قراءة السياق الذي قدم فيه المفكرون القوميون العرب لظاهرة القومية عموماً، وللقومية العربية خصوصاً، هي سياقات تقدمية مرتبطة بالحركة التقدمية الفكرية والتاريخية كما عبرت عنها الحداثة الغربية. إن ولادة الفكرة القومية في نظر الحصري، كانت نتيجة لمجموعة التحولات في النظريات القانونية والموقف من الدولة والسيادة، من مقولات "الحق الإلهي" إلى مقولات "الحق الطبيعي"؛ فالحق الإلهي كان يخول الملوك أن يحكموا ويديروا شؤون الدولة والشعب بمشيئة إلهية، وكثيراً ما كانت البلدان تنتقل من حكم إلى حكم، ومن مملكة إلى مملكة أخرى نتيجة لزواج الملوك والأمراء. أما الحق الطبيعي فينبثق من الطبيعة البشرية والحياة الاجتماعية، وأن "مصدر جميع السلطات هو الشعب"، عندها

أصبح المجال مفتوحاً أمام الشعب ليتدبر أمور البلاد والمجتمعات. وهذا ما قاد بشكل طبيعي لأن يشعر كل شعب بتمايزه القومي، وأن يقيم الدولة والسلطة السياسية بما يضمن مصالحه القومية[١].

أما ظهور التيار القومي في المنطقة العربية والتخلي عن مقولة الجامعة الإسلامية، والرابطة العثمانية، فإن الحصري لا يراه خارج هذا السياق التاريخي، لكنه يقدم لنا في تبرير ولادة القومية في المنطقة العربية والإسلامية، حججاً ومبررات سياسية آنية فقط؛ فهو يرى ذلك نتيجة لتحلل وتفكك البنى التقليدية الاجتماعية والسياسية في الدولة العثمانية التي ولدت نزعة قومية عند العرب للاستقلال، كذلك فإن الشوفينية " سياسة التتريك" التي مارستها الدولة التركية بعد الانقلاب الدستوري عام ١٩٠٨م تجاه العرب قد عززت من نزعة الاستقلالية في المنطقة العربية. كذلك فإن الحصري يعطي دوراً هاماً للعرب المسيحيين في بلورة الفكرة القومية بشكلها النقي الخالص من التأثيرات الدينية " الجامعة الإسلامية" وذلك لاتصالهم بالبلدان الغربية وتأثرهم بالثقافة الغربية[٢].

إن الحصري لا يقدم مبررات فكرية نظرية للتحولات الكبرى في النظرة إلى الأمة والدولة والسيادة، ويكتفي بذكر الظروف السياسية؛ لأنه ببساطة لم يجد مثل هذه المبررات، مما يحيل منطقياً إلى أن الفكرة القومية تستند إلى ذات المبررات النظرية التي أدت إلى ظهورها في أوربة.

لكنه في المقابل لا يدع مجالاً للشك في أن تطور هذه الفكرة القومية والدولة القومية والنموذج الحضاري القومي عموماً مرتبط بالنماذج الحضارية التي أفرزتها الحركة " التقدمية" للتاريخ الأوربي، ففي

(١)انظر: ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ٢/ ٣٠-٣٨.

(٢)ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية (بيروت، ١٩٥٩)، ص ١٨٤-١٨٥.

محاضرة له بطلبة معهد التربية العالي للمعلمين بالقاهرة عام ١٩٤٧م، يشير بوضوح إلى أن حركة التاريخ التقدمية تسير نحو النماذج الغربية الحداثية، لكنه يستشكل أمراً واحداً أنه في مطلع القرن العشرين " كان ركب الحضارة يسير في اتجاه واحد تقريباً (يقصد به النموذج الرأسمالي الغربي). وكان كل ما يحتاج إليه المتخلفون عنه للحاق به ينحصر في مضاعفة السير وراءه، لتلافي الزمان الذي فات عليهم في هذا المضمار... أما اليوم فالاتجاه الذي تتجه إليه الأمم المتخلفة عن ركب الحضارة الآن، (أي بعد ولادة النظام الشيوعي) يجب أن يتم بتأمل عميق وتبصر تام" [1]. وفي كلا الحالتين فإن "الاقتباس بأوسع وأتم معانيه.. هو السبيل الوحيد للحاق بقافلة الحضارة" [2].

إن المشروع القومي العربي مشروعاً تقدمياً يبدو بأوضح صوره عند قسطنطين زريق، وهو صاحب المعادلة الحضارية التي أشرنا إليها والتي مفادها أن:

التقدم = التحضر، والتحضر بدوره = الحداثة الغربية، والحداثة الغربية = العقلانية والطبيعية الغربية؛ أي باختصار علينا أن نخلع ثقافتنا من عقولنا وعقول الأجيال القادمة ونستبدل بها رؤية جديدة للكون والإنسان والمجتمع. فالتقدم هو تحقيق المدنية الحديثة، أما الدخول إلى المدنية الحديثة فهو يتطلب كما يرى زريق أن ندرك " المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها هذه المدنية، ما هو نظرها إلى الطبيعة والإنسان وماوراء الطبيعة والإنسان؟ ما هي القيم التي تؤمن بها وتسعى لتحقيقها؟ ثم، وهذا هو ما يهمنا الآن بصفة خاصة، كيف تكونت هذه المفاهيم والنظرات

(١)ساطع الحصري، أحاديث في التربية والاجتماع، (بيروت، ١٩٦٢)، ص ١١-١٣.

(٢)ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، ١/ ١٨٦.

والقيم؟ من أي جذور نبتت وتفرعت، وبأي غذاء اغتذت حتى بلغت ما بلغته في مراحلها الراهنة "[١].

ويجيب زريق بأن جوهر الحضارة الحديثة قائم على" مباعث إيمانية ثلاثة، هي الإيمان بالعالم الطبيعي بأنه العالم الحقيقي، أو على الأقل العالم الذي يجب أن تنصرف إليه أذهاننا ونصب فيه جهودنا، وعلى إيمان بالإنسان بأنه أهم كائن في هذا العالم الطبيعي، بل هو نهجه وغايته، وعلى إيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفوقه وتفرده، وأنه الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة، ويكون ذخيرته العلمية التي تؤلف لب حضارته "[٢].

إن هذه المبادئ الإيمانية الثلاثة هي نقيض كل ما قام عليه الوجود والتاريخ والحضارة والإنسان في دنيا الإسلام، فكيف سيتسنى لمجتمع إسلامي بعمق تاريخي وحضاري عمره أربعة عشر قرناً، أن يصنع مثل هذه النقلة؟ لست أدري، وربما يحار في هذا السؤال زريق نفسه وكل المفكرين التقدميين، لكنهم - كما يشيعون - لا يرون مخرجاً من أزمة العالم العربي والإسلامي إلا بهذه القفزة المستحيلة.

ثانياً- الفكر التأصيلي، ثقافة الاستمرارية والتكامل

إن التأسيس لمرحلة النهضة وفكر النهضة بوصفها حالة انقطاع تاريخي ومعرفي، لم تؤد بشكل آلي إلى تحقيق انقطاع تام وسريع، وإلى اندثار الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة، ذلك أن ثقافة عريقة متكاملة متدفقة عبر العصور، كالثقافة العربية الإسلامية، لا يمكن أن تتلاشى وتنتهي بهذه السهولة.

---

(١)قسطنطين زريق، نحن والتاريخ (بيروت، دار العلم للملايين ١٩٥٩)، ص ١٦.

(٢)انظر قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص ٣٥٥-٣٥٦.

صحيح أن هذه الثقافة قد تعرضت إلى حالة هي أشبه بالقطيعة من قبل مثقفي النهضة أدت إلى انزوائها وتراجع تأثيرها، بعد أن تم وصمها بأنها تمثل ثقافة الانحطاط والتخلف. وصحيح قبل ذلك أن هذه الثقافة لم تكن عند الغزو النابليوني لمصر في أحسن حالاتها. لكنه من الصحيح أيضاً أن هذه الثقافة لم تمت ولم تخرج من ساحة الفعل والتأثير؛ فعلى هامش الفكر النهضوي الانقطاعي كان هناك تيار قوي يستمد مقوماته من مكونات الثقافة العربية المتكاملة المتحدرة إلينا من عقود طويلة ومن تجارب إنسانية ومعرفية صقلتها السنين. كان هذا التيار يعمل على وقف الانقطاع والانفصال عن الذات ويدفع بالثقافة العربية في اتجاهات تأصيلية، لكنه كان، ولايزال، مغيباً ومهمشاً، لأنه في عرف الثقافة العربية التقدمية المهيمنة، ينتمي إلى عصور الانحطاط ويمثل امتداداً لها ويعبر عن رؤية "رجعية ماضوية".

لقد مثل هذا الفكر تيار الالتزام بالأصول والحفاظ على الهوية مقابل حالة الاستلاب الفكري والحضاري الذي مثله " الفكر النهضوي". وطرح هذا التيار منهج التأصيل منهجاً معرفياً يتيح لنا أن نرى العالم وتغيراته السريعة بمنظارنا الثقافي الخاص، وذلك عبر رد المتغيرات التاريخية والمعرفية إلى أصولنا وكلياتنا الثقافية التي بلورتها تجربتنا المعرفية الخاصة عبر عقود طويلة.

لم يتبلور هذا التيار ظاهرياً في اتجاه واضح المعالم محدد الأهداف، إنما بقيت نتاجاته عبارة عن جهود فردية قام بها باحثون وأدباء ومثقفون متفرقون، وإلى حد ما مجهولون؛ لأن نتاجاتهم الفكرية لم تحظ بالاهتمام المطلوب، وبقي كثير منها طي المجهول. في حين عملت الجهود البحثية والتصنيفية الكثيرة إلى إبراز الفكر التقدمي النهضوي، وتعريف الجمهور العربي بنتاجاته، وصار محط اهتمام ورعاية كبيرة من قبل دور النشر

ومراكز الأبحاث والدراسات، و عنواناً دائماً للندوات والمؤتمرات والمحاضرات.

إن تحول شرائح المثقفين نحو الثقافة النهضوية التقدمية، لم يقض على ثقافة الاستمرارية والتكامل، لكنه أخرجها من إطار الثقافة العالمية وفرض نوعاً من الاحتكار على هذه الثقافة. في حين استمرت الثقافة الإسلامية المتكاملة قوية ومؤثرة ممتدة في نسيج المجتمع العربي بطوله وعرضه وذلك عبر المسجد والحي والأسرة، وفي نشاط الدعاة والمشايخ وحِلق العلم الشرعي، و الطرق الصوفية التي تنتشر في مجتمع الريف والمدينة. استمرت من خلال التراث الفكري الذي لم يكن بالإمكان تغييبه أو زحزحته عن مكانته في حياتنا الفكرية، استمرت من خلال منظومات القيم الفردية والاجتماعية والأنماط السلوكية كذلك. استمرت عبر عملية توارث ثقافي طبيعية.

إن تغيب الثقافة الإسلامية الأصلية قد أسس لشرخ ثقافي كبير في المجتمع العربي بين الثقافة العالمية وثقافة المجتمع، بين ثقافة النخبة الناطقة ذات الضجيج العالي، وثقافة الناس والحي والشارع التي تسير بطيئة وصامتة. أما آثار هذا الشرخ وتداعياته فهي لا زالت حاضرة، ظاهرة للعيان ومستمرة في حياتنا العربية إلى هذا اليوم.

لم يشغل الفكر التأصيلي المكانة التي تناسبه في اللوحة العامة للثقافة العربية، لكنه لم يكن غائباً عنها، وقد برزت شخصيات فذة ذات سعة معرفية كبيرة وثقافة عميقة فرضت نفسها على الحياة الثقافية العربية على الرغم من المناخات الفكرية والثقافية النهضوية الاستئصالية التغييبية المهيمنة. وقد وضعنا نصب أعيننا في هذا الكتاب هدف إبراز وتقديم بعض النماذج من هذه الشخصيات الكبيرة في ثقافتنا العربية الإسلامية الحديثة، مقدمةً لإعادة فتح هذا الملف ونشر المفاهيم التأصيلية.

لقد عبر عن هذا التيار رجال عظام ومفكرون مسلمون وعرب كبار، أمثال الشيخ زاهد الكوثري والشيخ مصطفى صبري ومصطفى صادق الرافعي والأستاذ الكبير محمود محمد شاكر ومحب الدين الخطيب وأنور الجندي ومحمد محمد حسين وعبد الحليم محمود، وعدد كبير من علماء الدين الذين اقتحموا ساحة الفكر العربي والإسلامي الحديث وعالجوا قضاياه بمنهج تأصيلي إسلامي، أمثال أبي الحسن الندوي ومحمد سعيد رمضان البوطي ويوسف القرضاوي.

ونشير إلى جهود عشرات، إن لم يكن مئات، من العلماء والأكاديميين المختصين في مجال العربية والعلوم الشرعية والتاريخ والأدب ممن لم يعمدوا إلى التأطير النظري، لكنهم بجهودهم المتخصصة وسعيهم الدؤوب والمثابر، قد حافظوا على التراث العربي وقدموه على قدر استطاعتهم للأجيال المعاصرة.

وكذلك نشير إلى الآلاف من الدعاة والأئمة الذين عملوا بصبر وصمت ليحافظوا على ثقافة الأمة في المدن والأرياف، وكذلك فقد أنتجت الصحوة الإسلامية منذ السبعينيات في القرن الماضي إلى هذا اليوم نموذجاً جديداً للمثقف والإعلامي والأكاديمي العربي المرتبط بالأصول الفكرية لأمته، والذي يعالج قضاياها بمنهجية مختلفة عن منهجية المثقف الحداثي.

ونشير أخيراً، إلى أن هذا التوجه التأصيلي في الثقافة العربية الحديثة قد بدأ يكتسب أطراً نظرية، وبدأت تعبر عنه موجة جديدة من الكتاب والباحثين الذين قادتهم عملية نقد الثقافة العربية الحديثة وواقع الاستلاب المعرفي والحضاري إلى خطاب نقدي تأصيلي، يرى العالم والثقافة بعيون جديدة، ويدعو لمراجعة ثوابت الثقافة العربية الحديثة والنظر فيها، نذكر منهم عماد الدين خليل وعبد الوهاب المسيري وطارق البشري ومحمد

سليم العوا وطه عبد الرحمن وغريغوار مرشو وعبد العزيز حمودة ومحمد شاويش وعدداً آخر من المثقفين الشباب الذين لا نعرفهم، ولكنا لا نشك بوجودهم.

إن إبراز هذا التيار ودوره في الثقافة العربية الحديثة ثم بلورة مقولاته، يمثل ضرورة تمليها الحياة العربية الإسلامية حيث نرى هيمنة نمط واحد من الخطاب على الحياة الثقافية ومنابرها الأساسية وتسلطه، في حين يبقى الخطاب التأصيلي خطاباً معزولاً ومحاصراً بمقولات مسبقة ومفاهيم نمطية (نهضوية، تقدمية) تضعه في خانة الخطاب الماضوي التقليدي التراثي الذي لا يمت للحاضر والمستقبل بأية صلة.

أ- الخصائص والسمات العامة

من دون شك، فإن التيار التأصيلي الذي نتحدث عنه، لا يمثل رؤية واحدة متشابهة في كل تفاصيلها، كما أنه يبدو عند البعض ناضجاً أكثر مما هو عند البعض الآخر، لكننا نستطيع أن نتحدث عن سمات عامة تميز هذا التيار في الثقافة العربية الحديثة.

١-التمسك بالهوية الثقافية

لم تطرح قضية الهوية بشكل مباشر على أنها إشكالية نظرية إلا في فترات متأخرة، لكنها كانت حاضرة في كتابات ممثلي هذا التيار بشكل قوي، سواء بشكل مباشر أم غير مباشر؛ فمعركة الثقافة العربية بالنسبة إليهم كانت بالدرجة الأولى معركة الهوية الثقافية والحفاظ عليها أمام مدّ الثقافة الغربية وأمام محاولات التغريب الثقافي. أما العناوين الكبرى لهذه المعارك فقد كانت تتمحور حول مفاهيم "التغريب" و"الاستشراق" و" نقد الفكر الوافد" و" تأصيل الثقافة والمناهج"، فلو ألقينا نظرة إلى عناوين بعض مؤلفات أنور الجندي لوجدنا أنها مليئة، لا بهاجس الهوية

كما يقول المثقفون اليوم، بل بهمّ الهوية؛ لأن الحفاظ على الهوية يعني الحفاظ على الذات الثقافية، ولأن ضياعها يعني ضياع الثقافة العربية عموماً، فلننظر إلى هذه المسميات: (نقد مناهج الغرب).. (أخطاء المنهج الغربي الوافد) (نظريات وافدة كشف الفكر الإسلامي زيفها) (نحن وحضارة الغرب)... (نحو بناء منهج البدائل الإسلامية للنظريات والإيديولوجيات والمفاهيم الغربية الوافدة).. (موقف الإسلام من العلم والفلسفة الغربية) (الاستشراق) (الإسلام في وجه التغريب: مخططات التبشير والاستشراق).. (بناء منهج جديد للتعليم والثقافة على قاعدة الأصالة).. (تأصيل اليقظة وترشيد الصحوة).. (حتى لا تضيع الهوية الإسلامية والانتماء القرآني)..(شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي).

إن هذه العناوين تعطيك فكرة واضحة عن طبيعة المرحلة وعن طبيعة الصراع الثقافي الذي كان يدور في قلب الثقافة العربية، التي تمزقت بين تيارين متناقضين، وإن عنوان كتاب محمد محمد حسين (حصوننا مهددة من الداخل) هو أصدق تعبير عن هذا الهم.

لقد كانت اللغة العربية والتراث الأدبي العربي عنوان الحفاظ على الهوية بالنسبة لمحمود محمد شاكر؛ فكتب يدافع عن شعر المتنبي وعن فكر المعري وعن اللغة الفصحى وكتب أروع النصوص الأدبية في الدفاع عن اللغة والتراث، بل وأنتج واحدة من أهم الرسائل في دراسة الثقافة العربية هي رسالته الرائعة: " في الطريق إلى ثقافتنا ".

أما الشيخ مصطفى صبري، شيخ الإسلام الذي ما هدت من عزيمته عاتيات الرياح التي قوضت الدول والممالك، فإن ساحة الصراع على الهوية كانت تتمحور حول الدفاع عن فلسفة الإسلام (علم الكلام) وتفعيل مقولاته وإثباته منهجاً عقلياً نظرياً، في مواجهة الفلسفات الحسية والوضعية والنسبية والمادية. وفي الدفاع عن الدولة الإسلامية وعن وحدة

الأمة أمام الفلسفات التقدمية (العربية والتركية) التي ذهبت بالدول وتريد أن تذهب بالأمة.

٢-رؤية تكاملية للثقافة العربية

قد نقرأ اليوم ما يكتبه البعض عن المعتزلة، فنعتقد أنهم ينتمون إلى عالم مختلف عن ذلك العالم الإسلامي الذي وجدوا فيه، وقد نقرأ ما يكتبه بعض الحداثيين عن الغزالي مثلاً فتختلط الأمور علينا، ونعتقد أنهم يتحدثون عن شخص مدمر قضى على الفكر والثقافة العربية الإسلامية، كما قضى هولاكو على بغداد!! وقد تستمع إلى سلفي متشدد فتراه بخطة قلم، يخرج لك من الملة بعضاً من عظماء الأمة، وقد يحدثك سلامة موسى قديماً، أو السيد القمنى حديثاً عن التاريخ العربي فترتسم لك صورة قاتمة عن أناس لم يكن لهم من دور في التاريخ سوى سفك الدماء ونسج المؤامرات السياسية.

وهكذا صار تاريخنا، عدة تواريخ، وعظماؤنا توزعت انتماءاتهم على الطوائف والعشائر الثقافية المختلفة، وعلومنا ضائعة بين من يبالغ في عظمتها ومن يحط من قيمتها دون أن ندرسها أصلاً.

إن الرؤية التكاملية التي سعى هذا التيار الفكري إلى تثبيتها تنطلق من حقيقة أن الحضارة العربية الإسلامية والثقافة العربية على اختلاف تجلياتها، تنضوي في إطار رؤية كلية تستمد مقوماتها من القرآن والسنة، وتنتج مناهجها وعلومها عبر تفاعل مبدع لهذه المقومات مع الحياة الفعلية وتقلباتها؛ فالمعتزلة لم يأتوا إلا من داخل هذه المنظومة الفكرية العقدية الإسلامية، وهم يمثلون أحد أوجه عبقريتها، والفارابي وابن سينا وابن رشد لم يكونوا يونانيين وثنيين، إنما هم مسلمون تفاعلوا مع التراث اليوناني وأنتجوا بطريقتهم فلسفة إسلامية، والغزالي الذي يرى فيه معظم الكتاب النهضويين علامة فارقة أسست لانحطاط الفكر، كان مجدداً

عبقرياً أعاد إنتاج المنظومات المعرفية الإسلامية في لحظة اكتمال تجربتها المعرفية، وعلم الكلام ليس فذلكة كلامية عقيمة، إنما هو بنية فكرية محكمة لا تزال قادرة على الاشتباك الفكري مع أعتى الفلسفات الحديثة.

إن التراث الفكري والعلمي العربي، يمثل بالنسبة إلى هذا التيار التأصيلي منظومات فكرية متعددة الجوانب، لكنها متكاملة ومنسجمة وهي لا تخدم مجرد التوظيف الإيديولوجي لدفع الواقع العربي في اتجاهات نهضوية انقطاعية، إنما هي إرث فكري وعلمي لا يزال قادراً على العطاء والتطوير.

٣-الموقف المعادي من الحضارة الغربية

لقد عبر التيار التأصيلي ورموزه الكبار عن موقف معادٍ للحضارة الغربية عموماً؛ فرفضوا أن يروا فيها حضارة عالمية،و رأوا فيها شراً على الإنسانية، قبل أن يروا فيها تهديداً للهوية الإسلامية.

" إن الشعار الذي ترفعه الحضارة الغربية، وتلح على إذاعته وبثه في العالم كله، بادعائها أنها "حضارة عالمية"، إنما هو شعار مزيف وغش فاضح، تريد أن تفرضه فرضاً على العقول حتى تستسلم، وتنفذه إلى غيب الضمائر حتى تتخدر. وحقيقة الشعار، كما هو واضح في دنيانا، أنها حضارة خاصة بأقوام بأعيانهم، يرون أن لها الحق في السيطرة على العالم، وإذلاله وترويضه واستغلاله لتطيل بناءها على الأرض" [(١)].

الحقيقة أن ظاهرة العداء للحضارة الغربية لها أسبابها العميقة المرتبطة ببنية الحضارة الغربية الحديثة بشكل رئيسي، فهذه الحضارة تمثل نمطاً خاصاً وفريداً في التاريخ الإنساني، إنها أول حضارة في التاريخ تقوم على

---

(١)محمود محمد شاكر، جمهرة مقالات، جمعها الدكتور عادل سليمان جمال، (القاهرة، مكتبة الخانجي ٢٠٠٣)، ٢/ ١٠٨٠.

أساس نفي الأصل الإلهي للوجود، فتؤسس فلسفياً لهذه الرؤية، ثم تندفع لتعيد بناء العالم بما يتناسب وهذه الرؤية، لا لبناء عالمها الخاص فقط، بل لتغيير العالم أجمع واحتواء حضاراته.

لقد عبر أبو الأعلى المودودي الباكستاني عن تقويمه لهذه الحضارة بقوله:

« هذه حضارة مادية تماماً يخلو نظامها من كل ما تقوم عليه حضارة الإسلام من خشية الله واتباع القصد وحب الصدق وطلب الحق وطهارة الأخلاق والنزاهة والأمانة والبر والحياء والتقوى والنظافة، ونظريتها على نقيض من نظرية الإسلام، وطريقها واسع في الجهة المعاكسة لطريق الإسلام.

فكل ما يبني عليه الإسلام نظام الأخلاق الإنسانية والتمدن، تكاد هذه الحضارة تأتي عليه من القواعد. كما أن الأسس التي ترفع هذه الحضارة عليها قواعد السلوك الفردي والنظام الاجتماعي لا يمكن أن يقوم عليها بنيان الإسلام ولو ساعة من الدهر. فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين معاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى ولابد. ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد، فاتتاه معاً وانشق بينهما نصفين »[(١)].

إن هذا التميز يُكسب هذه الحضارة سمة أساسية، نتائجها خطيرة على مسيرة الحضارة الإنسانية عموماً، وهي سمة عدم التجانس الذي يفترض التناقض والصراع والمزاحمة والإلغاء لغةً للخطاب مع الآخر. وهو يضيق إلى أبعد الحدود هامش اللقاء والحوار والتلاقح الحضاري الذي يشكل حالة طبيعية وسوية في تاريخ الحضارة.

---

(١) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، (دمشق، دار الفكر، من دون تاريخ)، ص ١٤-١٥.

وليس أدل على ما نقوله في شأن الحضارة الغربية الحديثة من نزعة المركزية الأوربية، هذه النزعة التي رعاها الفكر الغربي الحديث ونظّر لها وطبقها في رؤيته للتاريخ والحضارة؛ وذلك في محاولة لنسج مقدمات الاستتباع الحضاري، ومفاهيم التفوق العرقي والتفوق الروحي والثقافي التي جعلت هذه الحضارة تدمر وتبيد شعوباً وحضارات كاملة دون أن يطرف لها جفن، ودون أن تتخلى كلياً، إلى يومنا هذا عن اعتقادها بتفوقها في كل هذه المجالات.

تقترب الحضارات المختلفة من هذه الحضارة الحديثة المنفلتة من عقالها؛ فتسعى لاكتشافها، والتثاقف معها، لكنها من حيث لا تدري تجد نفسها قد هوت في مدارات ثقب أسود، هي مدارات الحداثة. تسعى هذه الحضارات إلى البحث عن شيء مشترك أو متجانس أو متوائم مع بنيتها تتكئ عليه لكي تتواصل وتتفاعل، لكنها لا تجد في المقابل إلا جذباً مغناطيسياً قوياً يشدها كي يبتلعها؛ تقع الحضارات الخفيفة الوزن في فم الهاوية وتموت وتُمسخ ويتسع فم الثقب الأسود، أما الكتل الكبيرة فتبدأ بالمقاومة وتتحسس كتلتها، وتتوتر أعصابها وعضلاتها وتتشبث بأظافرها وأسنانها وتبدأ عملية شد وتجاذب يزداد حدة وضراوة يوماً بعد يوم.

تعيش الثقافة العربية الإسلامية منذ قرنين من الزمان هذه الحالة من الصراع الثقافي التي بدأت تتحول، بحكم ثقل حضور هذه الثقافة وقوة ممانعتها، إلى صراع كوني على رؤيتين مختلفتين للعالم؛ إذ تمثل الثقافة العربية الإسلامية آخر معقل لنموذج الحضارة التقليدية التي تربط وجودها بالأصل الإلهي للوجود، في حين تمثل الأخرى حضارة الإنسان المتأله، حضارة فاوست الذي باع روحه للشيطان ليحقق خلوده المتوهم.

٤-منهج تاصيلي في معالجة الشؤون الثقافية

التأصيل مفهوماً، يرتبط بمعنى الأصول في العلوم الإسلامية، وتأصيل الشيء هو رده إلى أصله في النصوص المؤسسة، ويقصد به الأصوليون رد الشيء أو الأمر إلى أصله، والاحتكام في المسائل والقضايا كلها إلى أصلي الشريعة الأساسيين: القرآن والسنة.

لا يختلف التأصيل بوصفه مفهوماً ثقافياً عاماً عن هذا المعنى؛ فالتأصيل الثقافي هو ربط الثقافة العربية عموماً والفعل الثقافي بشكل خاص بأصوله التي إن لم تكن القرآن والسنة مباشرة، فبالإرث الثقافي الذي أنتجته الثقافة العربية عن طريق تفاعلها مع الحياة في ضوء فهمها للقرآن والسنة؛ اللذين هما مصدر كل ما يتعلق بالحياة العربية من أمور.

إن التأصيل يعني اليوم العودة إلى ربط الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة بسياقها الأصلي، ونمط تطورها التاريخي والثقافي، واتخاذ ذلك منهجاً في الممارسة الثقافية. عندما نتحدث عن التيار التأصيلي في الثقافة العربية الحديثة، فإننا نتحدث عن حالة فكرية قائمة وموجودة واقعياً لكننا ندرك أنها لم تتحقق بعد تياراً واضحَ المعالم إلا في الحدود الدنيا؛ إذ إن هذا التيار لا يزال حبيس بعض الكتب والمراجع التي ربما لن نجد لها طبعة حديثة، وقد نطق باسمه رجال لم يلقوا حتى هذا اليوم، الحد الأدنى الممكن من الرعاية والاهتمام، إذا لم يكونوا قد تعرضوا لأشكال مختلفة من التغييب وربما السخرية والتحقير. كما أنه لا يزال بحاجة إلى بلورة قواعد نظرية تضبط حركته وتنظمها.

يذهب الدكتور رضوان السيد إلى ربط التيار التأصيلي في الفكر الإسلامي الحديث، بنهاية، وإلى حد ما، إفلاس الخطاب الإصلاحي في الفكر الإسلامي الحديث، وبروز خطاب الهوية ردَّ فعل مُحبَط أمام التغيرات العاصفة التي أودت بدولة الخلافة. ويصور هذا التحول الفكري

من خلال تحولات محمد رشيد رضا التي تمثلت في تراجعه عن الإصلاحية نحو السلفية، والعودة إلى التمسك بالنصوص (القرآن والسنة)، وأعاد اكتشاف ابن تيمية ووقوفه إلى جانب الحركة السلفية والدولة الوهابية التي تزعمها عبد العزيز آل سعود، ودفاعه عن نظام الخلافة .[١]

وهو يرى أن هذه التحولات عبرت عن ذلك النزوع القوي في العشرينيات والثلاثينيات نحو الدفاع عن الهوية. ويرى أن خطاب الهوية هو الذي أنتج مفهوم التأصيل الذي نال رواجاً كبيراً في الخمسينيات.

إن خطاب التأصيل، وإن كان قد ارتبط زمنياً بولادة خطاب الهوية، الذي يرتبط بسقوط الخلافة عام ١٩٢٤م وتحولات رشيد رضا. لكن هذا الارتباط هو ارتباط تزامني ولا يؤدي بالضرورة إلى أن أحدهما هو سبب للآخر ونتاج له. كما أن تحولات رشيد رضا، وإن كانت مؤشراً جيداً على طبيعة التحولات الحادة التي حصلت في المزاج العام في تلك المرحلة، لكن من المبالغ فيه إعطاء أهمية كبيرة لهذه التحولات في تحديد المسارات الفكرية التي كانت قد تجاوزت رشيد رضا وتجاوزت المدرسة الإصلاحية عموماً.

ليس خطاب الهوية نتاج أزمة، بل هو مؤشر على وجود هذه الأزمة واستفحالها. إن الهوية تعبر عن ذاتها في الحياة الثقافية بتلقائية وعفوية تامة، وتتحرك في مساحتها الخاصة بحرية تامة، ودون الإعلان عن الذات والجهر بها. لكنها تتحول إلى إشكالية وسؤال ملح، تعلن عن حدودها، وترسم دائرة الذات بمجرد أن تشعر بالتهديد. لقد وصل تهديد الهوية إلى ذروته مع سقوط الخلافة، لكن خطاب الهوية وخطاب التأصيل يستند إلى

(١)-انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، ص ٣٤-٣٥، وكذلك ص ١٨١.

ما هو أعمق من مجرد ردة فعل آنية، إنه يستند إلى ثقافة عميقة الجذور متكاملة ممتدة عبر القرون، وهذا ما أعطى لخطاب الهوية وللتأصيل زخماً قوياً جعل منها تياراً كاسحاً في الحياة الثقافية والسياسية العربية، لا تزال آثاره وتفاعلاته ممتدة إلى يومنا هذا.

لم يلق التأصيل انعكاساته القوية في الثقافة العربية العالمة، فقد بقيت هذه الساحة، إلى حد كبير حكراً على الثقافة النهضوية التقدمية، لكن الثقافة العالمة لم تكن تعكس ما يجري من تفاعلات في إطار الثقافة الجماهيرية، وما تنتجه هذه التفاعلات من حراك سياسي واجتماعي. ويكفي دليلاً على ذلك، أن "جمعية الإخوان المسلمين" التي أسسها حسن البنا في الإسماعيلية عام ١٩٢٨م جماعة دعوية صغيرة، كانت قد تحولت مع نهاية الثلاثينيات إلى منظمة يصل عدد أعضائها في مصر وحدها إلى مليون عضو!![١].

هذا واحد من المؤشرات التي تجعل من تقويم النزعة التأصيلية بأنها انغلاقية تقويماً غير دقيق.[٢]، فهي الأقرب إلى ثقافة الجماهير، وهي أقدر على التواصل معهم. لكن التأصيل في الساحة الثقافية العربية هو نقيض مقولات الحداثة والعلمانية والتقدمية ومناهجها، ومن ثم فمن الطبيعي أن تقف ثقافة الحداثة ضده وتواجهه، وتنأى بنفسها عنه وتحارب تأثيراته، لكن ذلك كله لا يجعل من الفكر التأصيلي فكراً منغلقاً، ولاسيما أنه كان هو الأقرب إلى الثقافة الاجتماعية وثقافة الناس والمعبر عنها إلى حد كبير.

---

(١)انظر في كتاب: الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، (دمشق،المركز العربي للدراسات الاستراتيجية) بإشراف فيصل دراج وجمال باروت، ط ٤ ٢٠٠٦، ١/ ٧٦-٧٧.

(٢)انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر، ص ٤٣.

ب- من نماذج الفكر التأصيلي

محمود محمد شاكر - في الطريق إلى ثقافتنا [1]

---

(١)ولد محمود محمد شاكر في عام ١٩٠٩ في بيت من بيوت العلم في مدينة الإسكندرية؛ فأبوه كان محمد شاكر شيخ علماء الإسكندرية، وقد تولى منصب وكيل الأزهر لمدة خمس سنوات (١٩٠٩-١٩١٣). أما أخوه أحمد محمد شاكر فهو واحد من كبار محدثي العصر وله مؤلفات كثيرة وتحقيقات جليلة في علم الحديث. أولع محمود شاكر بالرياضيات والعلوم الطبيعية منذ نعومة أظفاره، وقد حصل على شهادة البكالوريا (الثانوية العامة) من القسم العلمي سنة ١٩٢٥، ولكنه فضل دراسة الأدب على الرياضيات أو العلوم، وقد ساعده طه حسين ليلتحق بقسم اللغة العربية بتوسطه لدى أحمد لطفي السيد مدير الجامعة؛ إذ كانت شهادته العلمية تحول دون التحاقه بكلية الآداب.

في الجامعة استمع محمود شاكر لمحاضرات طه حسين، وكم كانت صدمته قوية عندما ادعى طه حسين أن الشعر الجاهلي منتحل ومكذوب ولم يقله امرئ القيس وزهير، إنما ابتدعه الرواة في العصر الإسلامي. وقد زاد من صدمة محمود شاكر أنه كان قد قرأ لمستشرق بريطاني اسمه مرجيليوث هذا الكلام بحذافيره في مجلة استشراقية. وقد تحرج التلميذ في البداية أن يرد على أستاذه، لكنه لم يصبر طويلاً ودخل مع طه حسين في مناظرات صريحة تفند ادعاءات طه حسين المنحولة والمنقولة عن مرجيليوث.

ترك محمود شاكر الجامعة في سنته الثانية بعد أن أصيب بخيبة أمل وإحباط، ولم تنجح كل المحاولات لثنيه عن قراره بترك الجامعة، وقد سافر إلى السعودية عام ١٩٢٨، وأنشأ فيها مدرسة ابتدائية عمل مديراً لها.

عاد إلى مصر في عام ١٩٢٩، ونشر في مجلة المقتطف عام ١٩٣٦ دراسته عن المتنبي التي صارت بعد ذلك كتابه الكبير عن المتنبي، وهو لم يتجاوز السادسة والعشرين من العمر. وقد كتب عام ١٩٣٨ مجموعة مقالات دافع فيها عن الرافعي.

عاش محمود شاكر في عزلة اختيارية سببها كما أوضح ذلك في (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) الحياة الأدبية الفاسدة التي كانت تعيشها برأيه الثقافة العربية في حينها، واشتغل بالتحقيق وشارك في بعض الندوات واللقاءات الأدبية والفكرية. وقد دخل السجن مرتين؛ الأولى في عام ١٩٥٩ لمدة تسعة أشهر بسبب انتقاداته =

لا يمكن لباحث منصف يدرس الثقافة العربية الحديثة أن يتجاهل عالماً موسوعياً جمع في عقله وصدره أطراف الثقافة العربية كلها، وأحاط ببحرها من جميع الجهات. لكننا مع ذلك قل ما نسمع اليوم من يتحدث عنه أو من يعمد إلى ذكره في سياق الحديث عن الثقافة العربية، كل ما هنالك أنه يُذكر على أنه عالم من علماء اللغة العربية وأحد كبار المحققين، وقد نال في آخر عمره جائزة الدولة التقديرية في الأدب سنة

= الحادة للثورة ورجالاتها، فهو بعد أن كان من مؤيدي الثورة وزعيمها، لم يكن يرضى عما كان يحصل من بطش وتعذيب. أما الثانية فكانت في عام ١٩٦٥ حيث مكث في السجن لمدة ثمانية وعشرين شهراً، بتهمة إثارة الفتنة الطائفية في المقالات التي كتبها رداً على لويس عوض؛ ففي عام ١٩٦٤ خرج شاكر عن صمته عندما بدأ سلسلة مقالات في الرد على لويس عوض الذي كتب مجموعة مقالات عن المعري ورسالة الغفران يصرح فيها بنسبة كثير مما قاله المعري إلى مصادر أجنبية يونانية وغيرها، فانبرى محمود شاكر يرد عليه ويكشف زيف هذه الادعاءات وبطلانها، وسوء نية كاتبها وقلة بضاعته في المعرفة الأدبية والتاريخية، وضعف معرفته بالمصادر الأساسية العربية، بل وضعف معرفته باللغة الإنجليزية التي يدعي أنه يجيدها ويترجم عنها. وقد كان محمود شاكر حاداً وقاسياً في نقده، وقد جمعت هذه المقالات بعد ذلك في كتاب (أباطيل وأسمار).

من كتبه الأخرى الهامة، كتاب (نمط صعب ونمط مخيف) وقد نشرت فصوله مقالات في مجلة " المجلة "، وهو كتاب يناقش ترجمة الشاعر الألماني "غوته" لقصيدة الشاعر الجاهلي " تأبط شراً".

وله في تحقيق التراث: تفسير الطبري (١٦ جزءاً)، طبقات فحول الشعراء (مجلدان)، تهذيب الآثار للطبري (٦ مجلدات).

وله مجموعة كبيرة من المقالات الهامة جمعت بعد وفاته في كتاب (جمهرة مقالات الأستاذ محمود شاكر) جمعها الدكتور عادل سليمان جمال.

وقد صدرت رسالته (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) كتاباً مستقلاً عن دار الهلال.

في آخر عمره نال جائزة الدولة التقديرية في الآداب سنة ١٩٨١، ثم جائزة الملك فيصل في الأدب عام ١٩٨٤.

توفي في آب ١٩٩٧ بعد رحلة طويلة من الكفاح الفكري والسعي الدؤوب لنصرة العربية لغةً وثقافةً.

١٩٨١، واختير ليكون عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق ثم القاهرة.

على أهمية وضرورة هذا الجهد العظيم الذي يقوم به علماء أفاضل في تحقيق تراثنا العربي، لكن هل هذه هي مكانة ودور محمود شاكر في الثقافة العربية الحديثة، واحداً من محققي كتب التراث فقط؟ أم أن دوره تجاوز التحقيق ليكون علماً من الأعلام الصانعة للثقافة العربية الحديثة؟

الحقيقة أن محمود شاكر هو واحد من أبرز رموز الثقافة العربية الحديثة وظاهرة فريدة في الأدب والفكر والثقافة العربية الحديثة، لكنه لم يكن ممن يسبح مع التيار الغالب ويغني مع الجوقة الأعلى صوتاً ليحقق شهرة أو مجداً شخصياً، إنما اختار أن يعاند التيار ويتمرد على السائد ليشق طريقه نحو الحقيقة، حتى لو كان وحيداً في هذا الدرب الطويل والصعب إليها. وقد كان جزاؤه على ذلك سنوات من التغييب والتجاهل ما زالت مستمرة إلى اليوم.

لذلك فإن هذا الرجل، وبعد عقد على وفاته، يقف في ثقافتنا الحديثة كالطود العظيم الذي لم تفلح كل محاولات تغييبه وتجاهله وتحجيمه من أن تزحزحه عن هذه المكانة العظيمة التي حازها بكل جدارة، وأنّى للريح أن تزحزح الجبال الراسيات.

عندما نتحدث عن محمود شاكر فنحن نتحدث عن عقل متوقد ومعارف موسوعية، فهو أديب وشاعر كبير، وتشهد له بذلك قصيدته (القوس العذراء) وهو محقق بارع واسع المعرفة، وتشهد له بذلك كتب التراث العديدة التي حققها [١]، وهو ناقد متعمق في الأدب وباحث عميق المعرفة في التراث الفكري الإسلامي وتشهد له بذلك كتبه عن المتنبي[٢]

(١)من أهم الكتب التي حققها: تفسير الطبري في ١٦ جزءاً. طبقات فحول الشعراء في مجلدين، وتهذيب الآثار للطبري في ٦ مجلدات.

(٢)محمود محمد شاكر، المتنبي (دار المدني جدة. ودار الخانجي مصر)، من دون تاريخ.

وعن أبي العلاء المعري [(١)] و دراسته عن الإعجاز القرآني [(٢)].

إضافة إلى كل ذلك فقد مثل محمود شاكر موقفاً أخلاقياً فريداً في الثقافة العربية يتطلب معرفة علمية عميقة وشخصية قوية فذة، وقد أوجز هذا الموقف الأخلاقي في وصية رسول الله ﷺ حين قال: " ألا لا يمنعنّ رجلاً هيبةُ الناس، أن يقول بحق إذا علمهُ "، فوضع هذا الحديث الشريف والأصل الأخلاقي العظيم نصب عينيه قبل أن يضعه عنواناً لدراسته عن المتنبي ومقدمتها المعروفة باسم: (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا) والتي لا تقل أهمية عن الدراسة نفسها. إن أهمية هذا الأصل الأخلاقي تزداد وتتضاعف في الظروف التي أحاطت باللحظة التاريخية التي عاش وكتب فيها محمود شاكر، حيث وصل الاستلاب الحضاري في إطار المثقفين إلى مراحل متقدمة، وكانت المجاهرة بالهوية والأصالة في دوائر الثقافة العربية أمراً لا يقدر عليه إلا من امتلك شخصية فذة مستقلة، ومعارف موسوعية قادرة على نقض أعتى مسلمات ثقافة الاغتراب.

كل ما ذكرناه إلى الآن عن محمود شاكر هو مما لا يستطيع أن ينكره عليه حتى أعداؤه، لكنا نرى أنه قد حاز أيضاً كثيراً مما يُغفله محبوه. وسوف أسعى في هذه الدراسة لتبيان جانبين مهمين، وأذكر فضلين اثنين له لا يجاريه فيهما أحد من المعاصرين.

أولاً،هو صاحب نظرية في المنهج للتعامل مع تراثنا، كفيلة بأن تعصم ثقافتنا الحديثة من الزلل. ومفهوم المنهج في التعامل مع التراث، كما يقدمه لنا محمود شاكر هو مفهوم أوسع من كونه مجرد قواعد خارجية ومبادئ إجرائية تحدد الطريقة والأسلوب الذي نتعامل به مع مادة البحث،

---

(١)محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار (القاهرة، دار الخانجي)، ط٣- ٢٠٠٥.

(٢)محمود محمد شاكر، مداخل إعجاز القرآن (جدة، دار المدني ٢٠٠٢)، وقد طبع بعد وفاته.

إنما هو مقدمات معرفية مؤسسة تؤهل الباحث لأن يدرك الروح الكامنة والمعاني الكلية السارية في مجمل الكيان الثقافي المراد دراسته.

و هو ثانياً، أول من أوضح وأدرك عمق أهمية البعد الثقافي في المعركة الحضارية الدائرة بين الاستعمار الغربي والعالم الإسلامي، وأن الجانب الثقافي قد تحول ليصبح أهم جبهة من جبهات الصراع. وقد بين محمود شاكر أن الاستشراق والاستعمار والتبشير هي مرادفات لجوهر واحد. كما أن معركة الدفاع عن اللغة العربية هي معركة الدفاع ليس عن العرب والعروبة فقط، بل وعن الإسلام والمسلمين.

و قد جَمَع محمود شاكر هاتين القضيتين في رسالته الصغيرة الحجم والعظيمة القدر " رسالة في الطريق إلى ثقافتنا " [1]. لذلك فإن دراستي عن هذا الشيخ الجليل والعالم البارع سوف تتركز على دراسة هاتين القضيتين من مقدمته لكتاب المتنبي " رسالة في الطريق إلى ثقافتنا " وما يمت لها بصلة من أعماله الأخرى. ولا أدعي أن هذه الدراسة تحيط بكل جوانب عبقرية الرجل وأعماله.

١- في المنهج وما قبل المنهج

لم يكن من قبيل المصادفة ولا من قبيل العجز والتقصير أن يؤلف محمود شاكر كتابه عن المتنبي عام ١٩٣٦. وينشر بعده جل أعماله وأهمها، ثم ليعود عام ١٩٧٧ ومع إعادة نشر هذا الكتاب فيصدّره بمقالة عن المنهج بعد أربعين سنة. لكن للأمر شأناً آخرَ يوضحه شاكر نفسه منذ البداية فيوضح لنا قضية من أهم القضايا في حقيقة وجوهر الثقافة.

نعم لقد صار الحديث عن المنهج " موضة " متبعة منذ أن قام طه

(١)انظر مقدمة كتابه: المتنبي، دار المدني، جدة. ودار الخانجي، مصر. وقد صدرت هذه الدراسة كذلك بشكل مستقل عن دار الهلال وأعيدت طباعتها مرات عدة.

حسين بالحديث عن المنهج في كتابه " في الشعر الجاهلي " وفي ذهابه مذهب ديكارت حيث يقول: " إن القاعدة الأساسية في منهج ديكارت هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل بحثه خالي الذهن خلواً تاماً "، ويعقب محمود شاكر على ذلك قائلاً بأن هذا سخف وتشدق وكلام لا يشوبه ذرو من الصدق (و الذرو: دقيق التراب).[1] فليس المنهج هو ما يبدأ به الكاتب" فيفيض في شرح منهجه في القراءة والكتابة ثم يكتب بعد ذلك ما يكتب ليقول للناس: هذا هو منهجي، وها أنذا قد طبقته. هذا سخف مريض غير معقول، بل عكسه هو الصحيح المعقول "[2].

إن الكاتب لا يكتب تبعاً لمنهج يختاره كما يختار البذلة التي يرتديها ويغيره متى شاء، فأمر المنهج ليس فيه هذا القدر من التكلف، إنه أكثر بساطة وطبيعية؛ فالمنهج ليس شيئاً منفصلاً عن التراث ذاته، فكل منظومة تراثية معرفية تستبطن منهجها، وبذلك فإن المنهج هو الذي يكتب فينا ولسنا من يكتب تبعاً لمنهج؛ لأن المنهج يقوم ويتأسس على مقدمات يسميها محمود شاكر " ما قبل المنهج "، وهذه المقدمات التي سأعرضها كما وضحها الكاتب هي التي تشكل ركائز " الثقافة المتكاملة ". وهذه كلها اصطلاحات صاغها محمود شاكر ببراعة ودقة "الصائغ"، وإن إدراك هذه الثقافة المتكاملة هو ما يؤهل الباحث لأن يحمل مبضع البحث في تراث أمته وفكرها وتاريخها وأدبها وعلومها، ومن دون ذلك فإنه سيكون كالغر الذي يحمل مشرطاً ويدخل غرفة العمليات، فيبدأ طعناً وشقاً وبقراً في جسد الثقافة الحية فيحيلها جثة هامدة، وهذا - للأسف - ما قد حصل مع ثقافتنا العربية الإسلامية عندما فقد مثقفونا الإحساس بروح الثقافة المتكاملة.

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٢٩-٣٠.

(٢)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٢٠.

إن الحديث عن المنهج الأدبي عند محمود شاكر لا يقتصر على " الأدب " بمعناه الضيق المستخدم في يومنا هذا، إنما هو أشمل من ذلك؛ فالمنهج الأدبي هو: " المنهج الذي يتناول الشعر والأدب بجميع أنواعه، والتاريخ وعلم الدين بفروعه المختلفة، والفلسفة بمذاهبها المتضاربة، وكل ما هو صادر عن الإنسان إبانة عن نفسه وعن جماعته = أي يتناول ثقافته المتكاملة المتحدرة إليه من تيار القرون المتطاولة والأجيال المتعاقبة "[١]. فما هذا المنهج وما مقدماته؟ وما السبيل للحصول عليه وامتلاك ناصيته؟

يقول شاكر: " فهذا الذي يسمى " منهجاً " ينقسم إلى شطرين: شطر في تناول المادة، وشطر في معالجتها (التطبيق).

فشطر المادة يتطلب قبل كل شيء، جمعها من مظانّها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً، وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية، وبمهارة وحذق وحذر، حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جلياً واضحاً وما هو صحيح مستبيناً ظاهراً، بلا غفلة وبلا هوى، وبلا تسرع.

وأما شطر التطبيق فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها، باستيعاب أيضاً لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرع. ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها، لأن أخفى إساءة في وضع إحدى الحقائق في غير موضعها، خليق أن يشوه عمود الصورة تشويهاً بالغ القبح والشناعة ".

و شطر التطبيق هو مجال الصراعات الفكرية الذي " تصطرع فيه العقول، وتتناصى الحجج ". لكن هذا الكلام عن المنهج يبدو عمومياً،

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٢٣.

وهو صحيح بالنسبة إلى كل الثقافات وكل مجالات العمل الفكري والأدبي، وهذه حقيقة يقرها محمود شاكر لكنه يربطها قبلاً بما يسميه "ما قبل المنهج" أو "مقدمات المنهج"، فلكي يصل الباحث إلى شطر المادة ويكون قادراً على جمعها من مظانّها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تصنيف هذا المجموع، ثم تمحيص مفرداته تمحيصاً دقيقاً، ولكي يصل إلى شطر التطبيق ويكون قادراً على ترتيب المادة بعد نفي زيفها وتمحيص جيدها، باستيعاب أيضاً لكل احتمال للخطأ أو الهوى أو التسرع، يجب أن تكتمل لديه مقومات ما قبل المنهج، وهذه المقومات تكمن في أشياء ثلاثة: اللغة والثقافة والأصل الأخلاقي.

أما بالنسبة إلى اللغة، فإنها ليست مجرد وسيلة للتواصل والتفاهم بين البشر، إنما هي وعاء المعارف جميعاً، وعاء حامل لتصورات وتراكيب أكثر عمقاً وتعقيداً. لذلك فإن تلمس الثقافة وإدراك مكنونها والعاصم عن الزلل في أي مسعى ثقافي مرتبط أشد الارتباط بفهم اللغة والإحاطة بأسرارها " وأساليبها الظاهرة والباطنة، وعجائب تصاريفها التي تجمعت وتشابكت على مر القرون البعيدة، فصارت ألفاظها وتراكيبها الموروثة والمستخدمة تحمل من كل زمان مضى وكل جيل سبق، نفحة من نفحات البيان الإنساني بخصائصه المعقدة والمكتَّمة، أو خصائصه السمحة والمُستَعلنة. وبين تمام الإحاطة باللغة وقصور الإحاطة بها مزالق تزل عليها الأقدام ومخاطر يخشى معها أن تنقلب وجوه المعاني مشوهة الخِلقةِ مستنكَرة المَرآةِ "[(١)].

أما الثقافة فهي في مصطلح محمود شاكر تشير إلى معنى شمولي يشير إلى ذلك النسق من المعارف المتكاملة المتوارثة منذ القدم وهي: " تكاد

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٢٧.

تكون سراً من الأسرار الملثَّمة في كل أمة من الأمم وفي كل جيل من البشر. وهي في أصلها الراسخ البعيد الغور، معارف كثيرة لا تحصى، متنوعة أبلغ التنوع، لا يكاد يحاط بها، مطلوبة في كل مجتمع إنساني للإيمان بها أولاً عن طريق العقل والقلب = ثم للعمل بها حتى تذوب في بنيان الإنسان وتجرى منه مجرى الدم لا يكاد يحس به = ثم للانتماء إليها بعقله وقلبه وخياله انتماءً يحفظه ويحفظها من التفكك والانهيار، وتحوطه ويحوطها حتى لا يفضي إلى مفاوز الضياع والهلاك "[١].

أما حقيقة وجوهر هذه الثقافة فهي مستمدة من المعتقد ومن الدين؛ فهو الذي يمد ثقافة الأمة، أي أمة كانت، بالمفاهيم الكلية الشمولية، يقول شاكر: " ورأس كل ثقافة هو الدين.. أو ما كان في معنى الدين "[٢].

وأما الأصل الأخلاقي فهو يتمثل في مقدرة الباحث على التحكم بأهوائه ورغبات نفسه في أثناء بحثه العلمي؛ فالأهواء هي " الداء المبير والشر المستطير والفساد الأكبر "[٣]. وهذه الأهواء " مرفوضة في كل عمل يستحق أن يوصف بأنه عمل شريف أو عمل علمي "[٤]. إن المقصود بالهوى هو نزوع الباحث إلى توظيف المادة التي بين يديه لما يخدم منظوره الخاص ورؤيته المنسجمة مع قناعاته وأغراضه المسبقة. وقد قاس محمود شاكر هذه الأصول الثلاثة على عمل المستشرقين وأوضح أنهم فاقدون لها جميعاً، ولاسيما الأصل الثالث منها، وهو الأصل الأخلاقي، وحقيقة عدم تجردهم عن الأهواء والنزعات الذاتية، في حين أن الأصل الأخلاقي

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٣١.

(٣)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٤)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٧٨.

والتجرد عن الأهواء وطلب التوثيق الشديد في نقل المعلومة هو ما بنيت عليه الثقافة العربية الإسلامية منذ عهودها الأولى.

إن المنهج بترابطه مع مقدمات المنهج يقود إلى التكامل والإحساس بهذا التكامل في العمل في أي مجال من مجالات الثقافة التي مر ذكرها معنا آنفاً. فالتكامل هو ما يعطي الثقافة هويتها التي هي روحها، وإن هذا الإحساس بالتكامل ليس شيئاً مخترعاً أو مبتدعاً؛ فإن " شطري المنهج " المادة والتطبيق" مكتملان اكتمالاً مذهلاً يحير العقل، منذ أولية هذه الأمة العربية المسلمة صاحبة اللسان العربي، ثم يزداد اتساعاً واكتمالاً وتنوعاً على مر السنين وتعاقب العلماء والكتاب في كل فن... كنت أستشف " شطري المنهج " كما وصفتهما تلوح بوادره الأُوَلُ منذ عهد علماء صحابة رسول الله ﷺ، ومن حُفظت عنهم الفتوى منهم، كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر.. ثم زادت وضوحاً عند علماء التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وابن شهاب الزهري والشعبي وقتادة السدوسي وإبراهيم النخعي. ثم اتسع الأمر واستعلنَ عند جلة الفقهاء والمُحَدِّثين من بعدهم، كمالك بن أنس وأبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، والشافعي والليث بن سعد وسفيان الثوري والأوزاعي وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين والبخاري ومسلم وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وأبي جعفر الطبري وأبي جعفر الطحاوي. ثم استقر تدوين الكتب فصار نهجاً مستقيماً، وكالشمس المشرقة، نوراً مستفيضاً عند الكاتبين جميعاً منذ سيبويه والفراء وابن سلام الجمحي والجاحظ وأبي العباس المبرد وابن قتيبة وأبي الحسن الأشعري والقاضي عبد الجبار المعتزلي والآمدي وعبد القاهر الجرجاني وابن حزم وابن عبد البر وابن رشد الفقيه وحفيده ابن رشد الفيلسوف وابن سينا والبيروني وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وآلاف مؤلفة لا تحصى حتى تنتهي إلى السيوطي

والشوكاني والزبيدي وعبد القادر البغدادي في القرن الحادي عشر الهجري "[١].

ما الذي وجده محمود شاكر عند كل هؤلاء، الذين تعمدنا أن نوردهم كما ذكرهم ولا ننقص منهم أحداً، على اختلاف الزمان والتخصص واختلاف الآراء؟

إن المشترك الذي وجده عند كل هؤلاء كما أشرنا، هو تكامل البنية المعرفية التي تعطي هذه الثقافة هويتها المعبرة عن خصوصية تنهل من منظومة قيميّة أرسى دعائمها الإسلام في حياة الأمة، فصارت روحاً سارية في جسد هذه الأمة تعبر عن مكنونها الحضاري، وتربط ماضيها بحاضرها وترسم الخطوط العريضة لمستقبلها.

إن ما وجده هو تلك الوحدة الداخلية التي تأتي امتداداً لرؤية حضارية مشتركة للوجود والإنسان والمجتمع، وهذه الرؤية المشتركة هي بالذات ما يمنح تلك التجليات والتطبيقات المختلفة في المجالات المتباينة عنصر الوحدة والانسجام والتكامل والانتماء إلى منظومة ثقافية معرفية واحدة.

إن هذا الانسجام وهذا التكامل اللذين يكونان ما قبل المنهج مقدمةً معرفيةً، والمنهج بحد ذاته ممارسةً تطبيقيةً ليسا شيئاً مخترعاً أبدعه محمود شاكر من بنات أفكاره، إنما هو ما وجده في التراث عند قراءته قراءة متعمقة نتيجة لاختلافه مع " المناهج الأدبية السائدة " في " حياتنا الأدبية الفاسدة " كما كان يحلو له أن يشير ويكرر الإشارة إلى هذه الحقيقة، فيقول:

" إن الإحساس القديم المبهم بفساد الحياة الأدبية، (نذكّر بأن الحياة الأدبية مفهوم شامل عند محمود شاكر، وهو يعادل مفهوم الحياة الثقافية)

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

قد أفضى بي إلى إعادة قراءة الشعر العربي كله أولاً، ثم قراءة ما يقع تحت يدي من هذا الإرث العظيم الضخم المتنوع؛ من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه وأصول دين (هو علم الكلام) وملل ونحل، إلى بحر زاخر من الأدب والنقد والبلاغة والنحو واللغة، حتى قرأت الفلسفة القديمة والحساب القديم والجغرافية القديمة، وكتب النجوم والطب القديم ومفردات الأدوية، وحتى قرأت البيزرة والبيطرة والفراسة... بل كل ما استطعت أن أقف عليه بحمد الله سبحانه، قرأت ما تيسر لي منه، لا للتمكن من هذه العلوم المختلفة، بل لكي ألاحظ وأتبين وأزيح الثرى عن الخبيء والمدفون"[١].

إن هذا الخبيء المدفون الذي أزاح عنه كاتبنا الثرى إنما هو عنصر الوحدة وعنصر الانسجام في البنية الداخلية لهذه العلوم. وفي بنية هذه المنظومة المعرفية على اختلاف مجالاتها وأساليبها وموضوعاتها. إن هذين العنصرين - الوحدة والانسجام - يعبران عن رؤية حضارية واحدة هي الرؤية الإسلامية للكون والطبيعة والإنسان، ولمن يجد هذا الربط بين الحضارة وبين العلوم غير مفهوم، نقول بأن العلوم على اختلاف مجالاتها هي إحدى تجليات الحضارة، وهي شكل من أشكال تعبير الحضارة عن نفسها. أو لنقل هي رؤية تطبيقية وتعبير عملي عن جوهر هذه الحضارة، أما الحضارة ذاتها فجوهرها يكمن في رؤيتها الثقافية الخاصة والمميزة لمفردات الوجود الأساسية، الكون الإنسان والطبيعة وشكل العلاقة بينهم[٢].

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤.

(٢)لقد تعرضت هذه التكاملية في الثقافة العربية إلى حملات انتقاد شديدة في الدراسات التراثية الحديثة ولاسيما عند الجابري الذي سعى إلى تهديم ونسف هذه الوحدة والتكامل عبر مقولات الصراع بين المناهج المعرفية الثلاثة " البيان " و"البرهان" و"العرفان"، وكذلك عبر مقولة التناقض "المشرقي" ذي الطابع العرفاني الغنوصي =

٢- الحرب الثقافية، آخر مراحل الصراع الطويل بين "المسيحية الشمالية " وعالم الإسلام [١]

يلخص محمود شاكر في مقدمته لكتاب (أباطيل وأسمار) رؤيته الكلية للصراع الحضاري الدائر، هذه الرؤية التي يبثها في كل كتبه ومؤلفاته، وجوهر هذه الرؤية هو التالي: إن حقيقة الصراع الذي يدور على أرضنا وفي عقولنا، وفي ضمير أنفسنا هو " صراع بين حضارتين مختلفتين في جذورهما أشد الاختلاف: حضارة طال عليها الزمن فغفت غفوة آمن مستريح لا يفزعه شيء = وحضارة واتاها الزمن فهبّت يقظةً متلفتةً جريئةً "[٢]. إن هذا الصراع ليس جديداً، فهو يمتد على امتداد عمر الأمة الإسلامية منذ أول يوم لولادتها، وقد مر بمراحل عديدة وشهد جولات كثيرة. لكن الجولة الجديدة من هذا الصراع قد اكتسبت سمات نوعية جديدة؛ ذلك أن الخصم الذي بات يعرف خصمه جيداً، قد أدرك بعد جولات الصراع أن قهر المسلمين والانتصار عليهم بالقوة العسكرية هو أمر صعب شديد الوعورة، وأن تفكيك المسلمين للقضاء عليهم هو عملية تفكيك ثقافي تمحو هويتهم وتطمس دينهم ولغتهم وعاداتهم وبنيانهم السياسي والاجتماعي. لذلك فقد اكتسبت الجولة الجديدة سمة الحرب

و"المغربي" البرهاني. وهي مقولات واهية تعرضت لنقد شديد قوض أركانها.

(١)قد يحتج بعض الناس على هذه التسمية " المسيحية الشمالية " ويرى فيها نوعاً من عرض الصراع وكأنه صراع بين الأديان، أو أنه تحريض ديني، لكن الأمر من وجهة نظر محمود شاكر ليس كذلك؛ فالمسيحية الشمالية في كتاباته تشير إلى كيان سياسي حضاري أكثر مما تشير إلى الدين المسيحي، وقد تمثل هذا الكيان السياسي والحضاري من خلال الإمبراطورية الرومانية ثم البيزنطية ثم الأوربية الحديثة.

(٢)محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، ط ٣ (القاهرة، مكتبة الخانجي، ٢٠٠٥)، ص ٨.

الحضارية صراعاً شمولياً بين عالمين. وتجري أحداثه في "أخطر ميدان من ميادين هذه الصراع، وهو ميدان الثقافة والأدب والفكر جميعاً. ويزيده خطراً (أي هذا الصراع) أن الذين تولوا كبر هذا الصراع، والذين ورثوهم من خلفهم، إنما هم رجال منّا، من بني جلدتنا، من أنفسنا، ينطقون بلساننا وينظرون بأعيننا، ويسيرون بيننا آمنين، بميثاق الأخوة في الأرض، أو في الدين، أو في اللغة، أو في الجنس.

ويزيد في الأمر بشاعة أن الذين هم هدف للتدمير والتمزيق والنسف، لا يكادون يتوهمون أن ميدان الثقافة والأدب والفكر هو أخطر ميادين هذه الحرب الخسيسة الدائرة على أرضنا من مشرق الشمس إلى مغربها "[1].

لكن كيف حصل ذلك، وكيف تحول أبناء من الأمة إلى أسلحة في يد الخصم يحاربنا بها ويفتك في كياننا؟

" عصر النهضة العربية " ومقدماتها في رؤية محمود شاكر

لا يرى محمود شاكر التغيرات الفكرية العميقة التي طرأت على الثقافة العربية إلا في سياق صراع تاريخي قديم متجدّد بين العالم الإسلامي، والعالم الغربي المسيحي، وهذا الصراع وإن كان قد أخذ شكل الصراع العسكري والسياسي في المراحل التاريخية الماضية منذ نشأة دولة الإسلام حتى فتوحات الدولة العثمانية في أوربة، التي كانت ذروتها في عام ٨٥٧ للهجرة و١٤٥٣ للميلاد عندما سقطت القسطنطينية ودخلها محمد الفاتح وحوّل كنيستها "أيا صوفيا" إلى مسجد. مع هذا التاريخ دخل الصراع، كما يرى شاكر، في طور جديد هو طور الصراع الثقافي، هذا الصراع

(١)محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، ص ٩.

الذي دخله الغرب، بطريقة مبرمجة ممنهجة بدأت قبل الحملة الفرنسية على مصر وبلاد الشام واستمرت بعدها عهوداً طويلة.

وهذا الصراع بجملته قد مر في أربع مراحل؛ المرحلة الأولى منه تبدأ مع سيطرة دولة الإسلام على بلاد الشام، وتحوّل أهل هذه البلاد إلى دين الإسلام، وما رافق ذلك من صراعات حدودية واختراقات استمرت لمدة أربعة قرون.

المرحلة الثانية: مرحلة الحروب الصليبية.

المرحلة الثالثة: مرحلة اندحار الحملات الصليبية، والعودة إلى الديار لإصلاح الخلل الداخلي مستفيدين من علوم الإسلام.

المرحلة الرابعة: وهي مرحلة الغضب العارم الذي تلا سيطرة المسلمين على القسطنطينية وارتفاع صوت الأذان في شرق أوربة، وما تلا ذلك من البدء بإعداد حملة صليبية جديدة كانت أهدافها * اختراق دار الإسلام، ثم تمزيقها من قلبها، ثم الظفر بالكنوز الغالية التي كانت، ولم تزل، تراود كل قلب ينبض في أوروبة بأحلام شرهة مسعورة إلى الغنى والثروة والمتاع، غرست بذورها في أعماق النفوس أحاديث العائدين من حملات الحروب الصليبية القديمة. أما الوسائل فقد وضعت لها قواعد راسخة تجنبهم أخطاء المراحل الثلاث السابقة التي منيت بالإخفاق. كان على رأس هذه القواعد: تنحية السلاح جانباً، بعد أن ثبت لهم إخفاقه في اختراق دار الإسلام، لأنه يستثير ما لا يعلمون مغبته من سوء العواقب، وكفى بالتجارب الثلاث الغابرة واعظاً... ثم العمل الدائب البصير الصامت الذي يتيح لهم يوماً ما تقليم هذه الأظافر وخلعها من جذورها، ثم استنفاذ قوته بالمناوشة والمطاولة والمثابرة، بالدهاء والمكر والسياسة والصبر المتمادي، حتى يأتي يوم عليه لا يملك فيه إلا أن يستكين ويستسلم، وليكن كل ذلك من وراء الغفلة، وبالدهاء والرفق

تارة، وبالتنمّر والتكشير عن الأنياب تارة أخرى... وكذلك كان ما كان، وما هو كائن إلى هذه الساعة، ولله الأمر من قبل ومن بعد»(١).

ويرى شاكر أن هذه الحرب الصامتة كان لها أثران اثنان؛ فهي من جهة كانت عاملاً من عوامل نهضة الغرب الأوربي عندما عمد إلى استجلاب العلوم الحية المسطورة في كتب المسلمين، والمحفوظة في صدور علماءٍ أحياء عاملين، ووظفها في بناء نهضته العلمية والصناعية. وهي من جهة ثانية أو في مرحلة تالية للمرحلة الأولى عمدت إلى تشويه الوعي والثقافة العربية وتزويرها عبر الأعمال التي كانت تقدمها « طبقة المستشرقين» الذين كانوا طلائع الهجمة الغربية الحديثة على العالم الإسلامي، فبعد أن استولى هؤلاء على الآلاف المؤلفة من المخطوطات العربية واستفادوا منها في تحقيق نهضتهم، عمدوا إلى إعادة إنتاجها لبني جلدتهم أولاً؛ وذلك بهدف تحصين الجبهة الداخلية وتشويه صورة الإسلام والمسلمين في عيون الأوربيين الذين بدأت شعوبهم في شرق أورية تُقبل على الإسلام وتعتنقه طائعة مختارة، كما حصل في بلاد الشام بعد الفتح الإسلامي. « فكتبوا لجماهيرهم آلافاً مؤلفة من المقالات، ومئات من الكتب، تناولت كل شيء يخص أمم دار الإسلام في ماضيها وحاضرها. كتبوا في القرآن، وفي حديث رسول الله ﷺ وسيرته، وفي تفسير القرآن، وفي الفقه، وفي تفاصيل شرائع الإسلام، وفي تاريخ العرب والمسلمين، وفي الأدب، واللغة، والشعر، وفي الفنون والآثار، وفي علم البلدان (الجغرافية)، وفي تراجم رجال الإسلام، وفي الفرق الإسلامية، وفي الفلسفة عند المسلمين، وفي علم الكلام، في كل ما ذكرت وما لم أذكر، كتبوا وألفوا وصنفوا، لكن لهدف واحد لا غير: هو تصوير الثقافة العربية الإسلامية وحضارة العرب والمسلمين بصورة مقنعة للقارئ الأوربي... جوهر هذه

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٥١.

الصورة، المبثوثة تحت المباحث كلها، هو أن هؤلاء العرب المسلمين هم في الأصل قوم بُداة جُهّالٌ لا علم لهم كانوا جياعاً في صحراء مجدبة، جاءهم رجل من أنفسهم فادعى أنه نبي مرسل، ولفق لهم ديناً من اليهودية والنصرانية، فصدقوه بجهلهم واتبعوه، ولم يلبث هؤلاء الجياع أن عاثوا بدينهم هذا في الأرض يفتحونها بسيوفهم.. وقامت لهم في الأرض بعد قليل حضارة جُلها مسلوبٌ من ثقافات الأمم السالفة كالفرس والهند واليونان وغيرهم... ثم كان من تصاريف الأقدار أن يكون علماء هذه الأمة من غير أبناء العرب (الموالي) وإن هؤلاء هم الذين جعلوا لهذه الحضارة الإسلامية معنى.. وأن هذه الحضارة هي إحدى حضارات القرون الوسطى المظلمة التي كان العالم يومئذ غارقاً فيها - يعنون عالمهم هم-"[١].

ولكن إذا كان الاستشراق قد كتب ما كتب لأهل ملته وجلدته أصلاً، فكيف صار ما كَتَبَهُ يدرّس بعد ذلك في الجامعات والمدارس في ديار الإسلام؟ إن لذلك " قصة طويلة عريضة ملؤها الغرائب والعجائب، والمضحكات والمبكيات، والحسرات والآهات " هي قصة "عصر النهضة العربية".

إن هذه النهضة المزعومة لا يمكن رؤيتها على حقيقتها، كما أوضح محمود شاكر، إلا في هذه السياقات، سياقات الصراع الحضاري الذي نشأ بين عالم الإسلام وعالم الغرب الأوربي، صراع كان الشيء الجديد فيه أن شرائح عريضة من مثقفي الأمة انحازت بوعي أو من دون وعي، إلى صف الخصم التاريخي العنيد، بسبب تأثير مجموعة من العوامل الثقافية والسياسية وحتى الشخصية. من هذه المقدمة ومن هذه النقطة بالذات يرى محمود شاكر هذه النهضة، التي هي بداية فساد حياتنا الأدبية

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٥٩-٦٠.

والاجتماعية بمعناها الشامل؛ أي فساد حياتنا الثقافية. " لأن هذا الفساد لم يدخل على ثقافتنا دخولاً يوشك أن يطمس معالمها ويطفئ أنوارها، إلا بعد التصادم الصامت المخيف الذي حدث بيننا وبين الثقافة الأوربية الحاضرة. وإذا نحن أغفلنا هذا التاريخ ولم نتبينه تبيناً واضحاً، فكأننا أغفلنا القضية كلها، وأسقطناها إسقاطاً من عقولنا، وخالفنا سنة العقلاء والمميزين في التبصر والتبيين وترك التساهل عند مواطن الخطر، وصار كلامنا في" الثقافة " سدى كله وهدراً، ثم صار عبثاً وثرثرة وتغريراً، كما هو حادث الآن في حياتنا الأدبية هذه الفاسدة، وصار الأمر كله جبناً عن طلب الحق، واستنامةً لخداع الباطل وتسويله الخفي، واستدراجه إيانا إلى سرابٍ مهلكٍ " (١).

إن القضية الجديدة ليست في عملية الاكتشاف الجديدة للغرب كما يصور لنا من كتب عن النهضة، ولا هي اكتشاف لانحطاطنا المزعوم وتخلفنا، إنما هي بداية رؤية العالم بعيون غربية. إن الذي حصل في عالمنا العربي منذ حملة نابليون وما تلاها من أحداث يقصها علينا محمود شاكر مبرزاً تفاصيلها المهمة، هي أن الثقافة العربية الأصيلة المتكاملة الحاملة للرؤية الإسلامية الحضارية قد تم حصر تأثيرها - إن لم يتم تدميرها - على أثر الحملة النابليونية، وتم تهميش ما تبقى منها وإخراجه من ساحة الفعل والتأثير.

وهنا لا بد لنا من الإشارة إلى أن محمود شاكر يتحدث عن نهضة حقيقية كانت بوادرها قد بدأت في العالم الإسلامي، وأن بوادر هذه النهضة الحقيقية هي - برأيه - أحد الأسباب التي دعت نابليون بونابرت الممثل الأبرز " للمسيحية الشمالية " في ذلك الوقت لغزو مصر مهد هذه

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٣٤.

النهضة، ولا بد لنا من الحديث عن بوادر ورموز هذه النهضة الحقيقية كما قدمها محمود شاكر قبل الحديث عن النهضة الحديثة.

نهضة دار الإسلام

لقد صار من مسلمات وعينا الذي تم تزييفه بطريقة مبرمجة ممنهجة، أن حملة نابليون بونابرت هي التي أطلقت العنان لعصر النهضة الحديثة في بلاد العرب، وأن هذه " الحملة الفرنسية بقيادة نابليون، ومعها مستشرقوها وعلماؤها، لم يتكبدوا المشقة فما فوقها بقطع البحار، والبراري والقفار، إلا ليخرجوا هذه الأمة من الظلمات إلى النور، أي من عصر الجهالة المظلمة إلى عصر العلم المضيء، أي لنبدأ " عصر النهضة الحديثة " في بلادنا نحن، أو كما يقال: هكذا ينبغي أن نقول لأبنائنا في المدارس والجامعات!! ألم أقل لك إنها قصة مليئة بالمضحكات والمبكيات والحسرات والآهات؟ "[١].

مقابل هذه الصورة المضحكة المبكية يقدم لنا محمود شاكر رواية مختلفة تماماً، حيث يؤكد لنا أن نهضة دار الإسلام الحقيقية كانت قد بدأت تعلن عن نفسها قبل الحملة الفرنسية " نهضة كاملة ويقظة حقيقية وإحياء صحيح منبثق كله من ينبوع صاف عتيق، طَمس معالمه كرُّ الدهور والقرون، " يقظة " هادئة سليمة الطوية منبعثة من داخلها، ليس لها هدف إلا استعادة شبابها ونضرتها في حدود الإسلام، وإن كانت يومئذ يقظة متباعدة الديار، غير متماسكة الأوصال، لكنها كانت قريبة التواصل وشيكة الالتئام "[٢].

أما دور الحملة الفرنسية في هذه النهضة فهو يتمثل في أنها قضت

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٩١.

(٢)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٨٥-٨٦.

عليها في مهدها وأسست لنهضة تكرس التبعية الفكرية والاستتباع الحضاري.

لقد كانت الخلافة العثمانية في ذروة قوتها ومجدها عام ٨٥٧ للهجرة و١٤٥٣ للميلاد عندما سقطت القسطنطينية على يد محمد الفاتح. إن هذه الدولة القوية ما كان لها أن تبقى قوية، بل إن ما جرى على دول سبقتها من قوانين التاريخ، سيجري عليها حتماً. ولقد مضى قرنان من الزمان على فتح القسطنطينية عندما تنبه رجال إلى أن أركان دار الخلافة قد بدأت تتقوض، " فانبعث من جوف الغفوة الغامرة رجال أيقظتهم هدّة هذا التقوض، فانبعثوا يحاولون إيقاظ الجماهير المستغرقة في غفوتها. رجال عظام أحسوا بالخطر المبهم المحدق بأمتهم، فهبوا بلا تواطؤ بينهم. كانوا رجالاً أيقاظاً مفرقين في جنبات أرض مترامية الأطراف، متباعدة أوطانهم، لا يجمعهم إلا هذا الذي توجسوه في قرارة أنفسهم مبهماً من خطر محدق. أحسوا الخطر فراموا إصلاح الخلل الواقع في حياة دار الإسلام: خلل " اللغة " و" خلل العقيدة " و"خلل علوم الدين " و" خلل علوم الحضارة ". وبأناة وصبر عملوا وألفوا وعلّموا تلاميذهم، وبهمة وجد أرادوا أن يُدخلوا الأمة في " عصر النهضة " نهضة دار الإسلام من الوسن والنوم والجهالة والغفلة عن إرث أسلافهم العظام ".

نود أن نتوقف هنا قليلاً قبل أن نذكر هؤلاء الرجال وإسهاماتهم التي قد يشكك بها البعض، ويقلل من قيمتها البعض الآخر، وما نود أن نتوقف أمامه هو أن هذه المرحلة والمناخات الثقافية التي كانت سائدة فيها والمتمثلة في قدرة الأمة على التواصل - من حيث المبدأ - مع مصادر ثقافتها المتكاملة وتفعيلها وتوظيفها في عملية النهضة، هو الشرط الأهم من أجل إنجاز هذه النهضة على أسس قوية ومتينة وصحيحة؛ فالنهضة هي نهضة من الوسن والنوم والغفلة عن ماذا؟ عن إرث أسلافهم

العظام، لا ليعودوا إلى الماضي بل ليصنعوا المستقبل على أساس متين.

غفلة عن ثقافة الأمة التي لا يضاهيها في تاريخ الشعوب ثقافة أخرى من حيث الشمول والحيوية والقدرة على التجدد. لقد كانت هذه اللحظة هي اللحظة الممكنة لتحقيق النهضة على أساس من الاستمرارية والانسجام التاريخي والحضاري. لكن الذي جرى بعد ذلك وبعد الغزو النابليوني الاستعماري بالمعاني كافة وعلى رأس هذه المعاني، المعنى الثقافي، هو أن هذه النهضة المرجوة فصلت عن جذورها وقطعت عن تاريخها وأتت لتشيد بنياناً هجيناً لا هوية له ولا قواعد متينة، فما كان منها إلا أن أسست لكل الأزمات التي تعيشها أمتنا من سقوط الخلافة وضياعها، إلى هيمنة المستعمر وانتصاره المخزي على أمة عجز عن الوقوف إلى جانبها عقوداً طويلة، وأكثر ما يؤلم في هذه الهزيمة هو أن أبناء جلدتنا ممن فقد هويته وانسجامه الفكري هم من عمل ويعمل على الطعن بها وجرها إلى مواقع التسول الفكري الذي تأنفه صغار الأمم، فكيف هو الحال بأمة الإسلام؟

لنعد إلى ما كنا فيه من ذكر هؤلاء الرجال الذين رأى فيهم محمود شاكر بوادر نهضة الأمة من سباتها، عندما كان السبق الحضاري بيننا وبين الغرب في أوله " كان خطوة واحدة تستدرك باليقظة وبالهمة والصبر والدأب والتصميم لا أكثر "[١].

لقد رأى محمود شاكر في جهود خمسة من الأعلام مقدمات النهضة الحقيقية لدار الإسلام، وهؤلاء الخمسة هم:

١-" البغدادي " عبد القادر بن عمر، صاحب كتاب (خزانة الأدب) (١٠٣٠- ١٠٩٣ هجري / ١٦٢٠ - ١٦٨٣ م) في مصر.

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٨٧.

٢-" الجبرتي الكبير"، حسن بن إبراهيم الجبرتي العقيلي (١١١٠-١١٨٨هـ/ ١٦٩٨-١٧٧٤م).

٣-" ابن عبد الوهّاب" محمد بن عبد الوهّاب التميمي النجدي (١١١٥- ١٢٠٦ هـ/ ١٧٠٣- ١٧٩٢م) في جزيرة العرب.

٤-" المرتضى الزبيدي" محمد بن عبد الرزاق الحسيني، صاحب (تاج العروس) (١١٤٥- ١٢٠٥هـ/ ١٧٧٢- ١٧٩٠م) في الهند وفي مصر.

٥-" الشوكاني" محمد بن على الخولاني الزيدي (١١٧٣-١٢٥٠هـ/ ١٧٦٠- ١٨٣٤م) في اليمن[١].

وعلى ذلك تكون بدايات النهضة التي يتحدث عنها شاكر قد وقعت بين منتصف القرن الحادي عشر الهجري إلى منتصف القرن الثاني عشر، ويقابله منتصف القرن السابع عشر الميلادي إلى أوائل القرن التاسع عشر.

ويتحدث محمود شاكر عن هؤلاء الأعلام وعن مساهماتهم كل في مجاله، وكيف أن حملة نابليون قد قضت على هؤلاء وتلامذتهم في مصر، وشتتهم وحرفت الحياة الفكرية والثقافية في مصر عن مسارها، في حين تكفل المستعمر البريطاني بالمكر والدسائس في احتواء حركة ابن عبد الوهّاب[٢].

ما يستوقفنا هنا، ربما أكثر من الأسماء المحددة هو طبيعة المرحلة وكونها حاملة لمخزون ثقافي قادر على إنتاج النهضة الحقيقية؛ فالنهضة في تلك الظروف كانت ستأتي في إطار من التكاملية مع النسق التاريخي والحضاري، في حين أن الحملة الفرنسية وما ترتب عليها من نتائج أسست لمرحلة قطيعة معرفية مع الماضي وأرست للنهضة أسساً هجينة

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٨٢.

(٢)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٨٨.

مختلطة عاجزة عن تحقيق أية نهضة، وجل ما يمكن لها أن تقوم به هو التأسيس لحالة من الاستلاب المعرفي والنفسي والإلحاق الحضاري والاستتباع.

النهضة العربية الحديثة "النهضة النابليونية"

إن النهضة الحديثة المزعومة التي أسست لها الحملة الفرنسية تستند إلى لحظة تاريخية هُمش فيها حس الثقافة المتكاملة وبدأت تظهر في مكانه ثقافة هجينة أسست لها الحملات التبشيرية والبعثات العلمية. والبعثات العلمية التي بدأها محمد علي باشا في مصر لم تكن، كما يرى محمود شاكر من بنات أفكاره إنما هي فكرة كانت تراود نابليون ومساعديه من المستشرقين، ويورد تأكيداً لذلك رسالة نابليون إلى نائبه في مصر "كليبر" بعد عودته إلى فرنسة مهزوماً عند أسوار عكا، يقول في هذه الرسالة: " اجتهد في جمع ٥٠٠ أو ٦٠٠ شخصاً من المماليك، حتى متى لاحت السفن الفرنسية تقبض عليهم في القاهرة أو الأرياف وتسفرهم إلى فرنسة. وإذا لم تجد عدداً كافياً من المماليك، فاستعض عنهم برهائن من العرب ومشايخ البلدان، فإذا ما وصل هؤلاء إلى فرنسة يحتجزون مدة سنة أو سنتين، يشاهدون في أثنائها عظمة الأمة الفرنسية ويعتادون على تقاليدنا ولغتنا، ولما يعودون إلى مصر يكون لنا منهم حزب ينضم إليه غيرهم"[١].

من الواضح في هذه الرسالة أن نابليون يدرك تماماً أهمية التأثير الثقافي في قدرة فرنسة على السيطرة على مصر أو أي من بلاد الإسلام، وإن لم يتيسر لنابليون وكليبر في ذلك الوقت تحقيق هذا الأمر فقد تيسر لمستشاري محمد علي الفرنسيين أن يحققوه بعد ذلك عن طريق " البعثات العلمية " التي كانت تحظى برعاية فائقة.

---

(١)رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ١٠٨.

قد لا يقبل الباحثون المعاصرون طريقة محمود شاكر في عرضه لمقدمات ما يسمى "بالنهضة العربية الحديثة" وقد يتهمونه بأنه يصدر في آرائه عن رؤية تآمرية غير مقبولة، لكنهم لا يستطيعون أن ينكروا أنهم جميعاً يعودون بأصول هذه النهضة المزعومة إلى الحملة الفرنسية أولاً، وإلى ما تلا ذلك ثانياً، من اتصال مع الغرب عبر البعثات العلمية والمدارس التبشيرية وغيرها. إذن فالأمر في أساسه يعود إلى عوامل تغيير ثقافي، هذا التغيير لم يأت ليحل في فراغ، كما يحاول البعض أن يوهمنا ولم يأت لينير لنا "ظلمات جهالتنا المطبقة"، كما يحاولون أيضاً أن يغرسوا في عقولنا ولكن هذا التغير الثقافي جاء ليستبدل ثقافة متكاملة "تنهل من ينبوع صاف عتيق" لا يزال يُغدق على كل طالب بالرغم من أن تطاول الزمن قد طمس بعض معالمه لكنه لم يَقض عليه كلياً.

ويتوقف شاكر مطولاً أمام "البعثات العلمية" التي كان يرسلها محمد علي إلى أوربة، ويؤكد أن هذا التدبير لم يكن من بنات أفكار هذا الجندي الجاهل - كما يصفه - بل هي من وحي وتأثير القناصل الأوربيين الذين التفوا حول محمد علي لمعرفتهم وتلمسهم نواياه الاستقلالية، فوجدوا في ذلك فرصة لتمزيق دار الإسلام تمهيداً للسيطرة عليها. وكذلك فقد سارع المستشرق الفرنسي " المسيو جومار" لحث القناصل الفرنسيين للعمل عند محمد علي لإرسال" بعثة علمية " كبيرة إلى فرنسة، لتحقيق مشروع نابليون القديم في بناء شريحة مستتبعة ثقافياً لفرنسة والغرب عموماً، تكون حزباً للغرب في مصر، كما ورد في رسالته إلى كليبر التي سبق ذكرها.

وشاءت الأقدار أن تكون أول بعثة من هذا النوع إلى فرنسة، وأن يكون من أعضائها رفاعة رافع الطهطاوي الذي يتفق كل الباحثين، بمن فيهم محمود شاكر على أهمية دوره في إطلاق هذه النهضة الحديثة، لكن محمود شاكر يصور لنا هذه الانطلاقة بطريقة مختلفة يقول:

" كانت أول بعثة في سنة ١٨٢٦ م (سنة ١٢٤١ للهجرة) فيها ٤٤ تلميذاً، أدخلهم مسيو جومار المدارس الفرنسية، ليتلقوا اللغة والعلوم والفنون، ثم أعيدوا بعد سنوات قلائل إلى بلادهم يتولون المناصب والأعمال. وهذا شيء غريب جداً أن يكون هؤلاء الشباب قد حازوا في سنوات قلائل من العلوم والفنون التي شابت نواصي العلماء في سبيلها، ما يؤهلهم للتدريس والصناعات والأعمال وجلائل الأمور. شيء غريب جداً!! وهم قبل سفرهم لم يحصّلوا من هذه العلوم والفنون الجديدة شيئاً يذكر، أليس هذه الدعوى غريبة كل الغرابة؟

و كان في هذه البعثة الأولى، رجل قد خرج مع البعثة إماماً لها، ليراقب أفراد البعثة، ويصلي بهم الصلوات الخمس، هو "رفاعة رافع الطهطاوي" ولد بمدينة طهطا بمديرية جرجا سنة ١٢١٦ هجري (١٨٠١م) في أسرة رقيقة الحال، فأتم حفظ القرآن، وقرأ شيئاً من متون العلم المتداولة على بعض العلماء في بلده، ثم توفي والده رحمه الله، فرحل إلى القاهرة وهو في السادسة عشرة من عمره (١٢٣٢هـ/ ١٨١٧م)، وانتظم في سلك طلبة الأزهر يتلقى العلم عن شيوخه ثماني سنوات، وكان محباً للأدب، وفي سنة ١٢٤٠ هجري/ ١٨٢٤ م عيّن واعظاً وإماماً في إحدى ألايات جيش محمد علي. فهذا إذن شاب في الثالثة والعشرين من عمره، لا يمكن أن يكون قد بلغ مبلغاً له شأن يذكر في " الثقافة المتكاملة" التي عاشت فيها أمته ثلاثة عشر قرناً في حضارة متكاملة متراحبة مترامية الأطراف، متباينة الدرجات، متنوعة العلوم، قد بلغت في العظمة والجلالة مبلغاً لم تدركه قبلها أمة من الأمم.

ثم يُختار هذا الشاب في سنة ١٢٤١ هجري/ ١٨٢٦ م ليصحب بعثة إلى فرنسة، يكون إماماً لأعضائها. كان ذكياً، نعم. كان محباً للعلم والأدب (أدب عصره وشعر عصره)، نعم. كان قوي العزيمة، نعم. كان

نابهاً بين أقرانه، نعم، ولكنه على ذلك كله في الخامسة والعشرين من عمره، غرير بيّن الغرارة، طري العود، قد جاء من أقصى الصعيد، ومن ظلمات بؤسه وفقره وخصاصته، وهو في السادسة عشرة من عمره، ثم أقام تسع سنوات في القاهرة، في حواري الأزهر المهدمة المخربة بيوتها بفعل الفرنسيس، الضيقة طرقاتها المظلمة أزقتها، ثم يركب سفينة فرنسية تتلألأ أنوارها ترمي به إلى قلب باريس (في القرن التاسع عشر) بحدائقها وميادينها وأنوارها ومباهجها، وما لا رأته من قبل عين كعينه، وما لا خطر على قلب كقلبه. أي فتنة تذهب بعقل هذا الفتى وترجه رجاً لا قبل لمثله باحتماله؟ وكذلك كان"[1].

أما عن دراسته في فرنسة فيقول: " قضى رفاعة رحمه الله ست سنوات في باريس (١٢٤١-١٢٤٦هـ/ ١٨٢٦- ١٨٣١م)، قضى ثلاث سنوات منها في تعلم اللغة الفرنسية كما قال هو بلسانه، وفي الثلاث الأخر درس التاريخ والجغرافيا والفلسفة والآداب الفرنسية، وقرأ مؤلفات فولتير وجان جاك روسو، ومنتسكيو، وقرأ بعض الكتب في المعادن، وفن العسكرية، والرياضيات، فحدثني بربك كيف تكون دراسة هذه المتنوعات في ثلاث سنوات، إلا أن يكون ذلك كله خطفاً كحسو الطائر، وأن يكون ما ألفه رفاعة وكتبه سطواً مجرداً على كتب كتبت في هذه العلوم المختلفة المتباينة، والله أعلم بما فيها من الزلل والخطأ وسوء الفهم. ولكن رفاعة الطهطاوي على ذلك كله إمام جاء يخرج مصر وأهلها من الظلمات إلى النور!! يا للعجب! "[2].

ومع ذلك نرى أن محمود شاكر يؤكد على الأهمية التاريخية والدور التاريخي البارز الذي لعبه الطهطاوي في الثقافة العربية، ولكن أي دور؟

(١)محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ١٤٢- ١٤٣.

(٢)محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص ١٤٤.

لقد أحدث الطهطاوي شرخاً عميقاً في ثقافة الأمة لا تزال آثاره ممتدة متفاعلة حتى يومنا هذا، ويتوقف محمود شاكر أمام إنشاء الطهطاوي لمدرسة الألسن التي يرى فيها ثمرة من ثمرات الاستشراق، وقد لعبت هذه المدرسة دوراً مهماً في تمزيق وتخريب "الثقافة المتكاملة " التي يؤكد عليها شاكر، وأسست أول مدرسة لتخريج طلاب مبتورين تماماً عن حس " الثقافة المتكاملة " التي عاشت فيها أمته ١٣ قرناً من الزمان، والتي كان يمثلها في ذلك الوقت الأزهر.

" وكذلك أحدث رفاعة الطهطاوي صدعاً مبيناً في ثقافة الأمة، وقسمها إلى شطرين متباينين: " الأزهر" في ناحية، و"مدرسة الألسن" في ناحية" ومدرسة الألسن - كما يصفها الرافعي -[1] هي المدرسة التي أنشأها الطهطاوي في سنة ١٨٣٦، وكانت تدرس فيها آداب اللغة العربية واللغات الأجنبية ولاسيما الفرنسية والتركية والفارسية، ثم الإيطالية والإنجليزية، وعلوم التاريخ والجغرافية والشريعة الإسلامية، والشرائع الأجنبية. وإذا ما كان الأزهر يرمز إلى الهوية والثقافة الأصلية " الثقافة المتكاملة " فإن دار الألسن تمثل ثقافة الإلحاق الحضاري. وإن تاريخنا الفكري الحديث أو "النهضوي" ما هو إلا تاريخ صراع طويل ومرير لإزاحة الهوية من أجل إفساح المجال أمام عملية إلحاق حضاري تبدو مستحيلة.

وقد استمر هذا الصدع في الثقافة العربية الإسلامية بالازدياد، وتعمقت الشقة بين الأزهر مؤسسةً تعليميةً بدأت تذوي وتتكلس ولا يرتادها إلا أبناء الفقراء من الطبقات المهمشة، مع المدارس الجديدة المستحدثة التي تقدم مناهج غربية تعمق الهوة بين الأمة وثقافتها المتكاملة، وتزيد من تنكر أبناء الأمة لهذه الثقافة وإعراضهم عنها.

---

(١)محمود محمد شاكر، مصدر سابق، ص ١٤٥.

هذه هي قصة الثقافة العربية الحديثة يحكيها لنا محمود محمد شاكر أحد أبرز رموزها الذين اختاروا أن يتجاوزوا النظرة السطحية للأمور، ويرفضوا المقولات المسبقة الرائجة والمهيمنة، ولا يخضعوا لسطوة المسميات وشهرة الأسماء، فالحق لا يعرف بالرجال، بل " اعرف الحق تعرف أهله ".

شيخ الإسلام مصطفى صبري[1]

قليلون اليوم هم من يعرفون الشيخ مصطفى صبري، وأقل منهم من قد

(١)هو الشيخ مصطفى صبري التوقادي (نسبة لمدينة توقاد) بن أحمد بن محمد القازبادي (١٢٨٦ - ١٣٧٣هـ/ ١٨٦٩- ١٩٥٤م)، ولد في ١١/ ربيع الأول ١٢٦٨ للهجرة الموافق ٢١/ حزيران ١٨٦٩ للميلاد، من أب وأم أناضوليين ذوي نسب عريق في الترك. نشأ في بيت علم وفضل، وتربى على تعاليم القرآن الذي حفظه وجوده قبل أن يتجاوز العاشرة من عمره. أنهى دراسته للعلوم الشرعية في الأستانة لدى العالم الفاضل الفقيه أحمد عاصم الكماجنوي وكيل الدرس في المشيخة الإسلامية. شرع في التدريس في جامع السلطان محمد الفاتح وتنقل في عدد من المعاهد والحلقات العلمية لعدد من الجوامع المعروفة، وقد تخرج على يديه كثير من العلماء. في عام ١٨٩٨ عينه السلطان عبد الحميد قيماً عاماً لمكتبته الخاصة، ثم صار في العام ١٩٠٠ " مديراً للقلم الخاص " للسلطان. شارك في عام ١٩٠٨ في تأسيس الجمعية العلمية الإسلامية وانتخب رئيساً لها. ترقى الشيخ إلى أعلى منصب ديني حينها عندما تم تعينه في منصب شيخ الإسلام عام ١٩١٩ وقد تقلد هذا المنصب أربعة مرات متتالية في مرحلة كانت التغيرات السياسية سريعة وتغيرت فيها الحكومات مرات عديدة، ولم تتجاوز المدة التي قضاها في هذا المنصب في مجموعها ثمانية أشهر وواحد وعشرين يوماً.

شارك الشيخ بنشاط في الحياة السياسية لبلاده وقد بدأت حياته السياسية في السنة التي تم فيها تنحية السلطان عبد الحميد، حيث تم انتخابه عضواً في المجلس النيابي وقد شارك في تأسيس حزب الحرية والإيلاف المناوئ لحزب الاتحاد والترقي، وقد عينة الخليفة محمد وحيد الدين عام ١٩١٩ عضواً مدى الحياة في =

تعرف على أعماله، ومن يقر له بالأهمية والمكانة في الثقافة الإسلامية

= مجلس الأعيان العثماني، وقد تم اختياره في عام ١٩٢٠ ليكون رئيساً لمجلس شورى الدولة.

تعرض الشيخ مرات عديدة للسجن والنفي والإقامة الجبرية وذلك لمعارضته المتواصلة لكل من الاتحاديين والكماليين، وقد خرج الشيخ مصطفى صبري فاراً بدينه مهاجراً إلى الله ورسوله مرتين؛ الأولى في عهد الاتحاديين عام ١٩١٣ عندما ضيقوا عليه وهاجموه في منزله فخرج في رحلته الأولى إلى مصر، ثم منها إلى البوسنة ثم انتقل إلى باريس، وعاش فيها مدة قصيرة، ثم انتقل إلى بوخارست في رومانية حيث تم اعتقاله على يد الاتحاديين عندما دخلت جيوشهم مع الجيش الألماني مدينة بوخارست في الحرب العالمية الأولى. وعندما انتهت الحرب بهزيمة تركية هرب الاتحاديون خارج البلاد عام ١٩١٨. وخرج الشيخ من السجن وعاد إلى ممارسة نشاطه. في عام ١٩٢٢. وبعد سيطرة الكماليين على الحكم وسعيهم الدؤوب إلى القبض عليه وإعدامه، خرج الشيخ مصطفى صبري نهائياً من بلده تركية إلى الإسكندرية في مصر، حيث تعرض للاضطهاد والملاحقة هناك، فخرج منها إلى الحجاز حيث مكث خمسة أشهر لكن الحر الشديد الذي لم تعتد عليه الأسرة أدى بها إلى أمراض عديدة اضطرته للعودة إلى مصر؛ حيث دخل في معركة أدبية مع الجمهور المصري عندما انتقد قصيدة أحمد شوقي في مدح مصطفى كمال، مما نتج عنه ملاحقات جديدة للشيخ وأسرته وسخرية وتسفيه اضطره إلى الهروب مجدداً، فخرج إلى لبنان حيث مكث فيها تسعة أشهر أنجز فيها كتابه " النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة " استكمالاً لنقاشاته مع علماء مصر حول صحة موقفه من انقلاب الكماليين. ثم انتقل إلى رومانية فوجد وكيله قد استولى على بيته، فصار هو وعائلته دون مأوى، فغادر إلى اليونان وأقام فيها خمس سنوات بدأها في مدينة كوملجنة التي تقطنها أغلبية مسلمة وعمد إلى إصدار جريدة باسم " يارين " أي الغد، تفاؤلاً بالغد الإسلامي المشرق. وقد انتقد فيها حركة التغريب في العالم الإسلامي والنظام الكمالي في تركية، وعندما عقدت تركية معاهدة مع اليونان ضمنتها بنداً يطالب بإيقاف جريدة يارين وإخراج مصطفى صبري من اليونان، وقد أوقفت الجريدة فعلاً لكن الحكومة اليونانية لم تخرج الشيخ مصطفى صبري، إنما نقلته إلى مدينة باتراس حيث خرج القساوسة والرهبان المسيحيون لاستقباله وتقديم أسمى آيات المحبة والتقدير له =

الحديثة. وليس هذا بالأمر المستهجن، فهو واحد من أبرز خصوم التوجهات الحديثة في الحياة الإسلامية، هذه التوجهات التي حملت اسم العلمانية والتغريب في تركية العثمانية، واسم النهضة والإصلاح في البلدان العربية. إن التوجهات التي عبر عنها الشيخ مصطفى صبري قد دخلت في ثقافتنا الحديثة تحت مسميات الرجعية والانحطاط والتخلف.

لا يندرج الشيخ مصطفى صبري في سياق الثقافة التقدمية، فهو من أبرز المدافعين عن المنظومة الثقافية المتكاملة الموروثة التي يرى فيها كفاية الحياة الإسلامية بكل جوانبها، دون أن يعني ذلك إغماض العين عن متغيرات الحياة أو رفض التثاقف والاستفادة من علوم وثقافات الشعوب. إنما هو يؤكد أن هذا التثاقف يجب أن يتم على أرضية التمكن من الثقافة الأصلية وعدم طرحها جانباً. لأن من يطرح ثقافته جانباً يطرح هويته ويكون أعجز الناس عن المثاقفة لأنه ببساطة وعاء فارغ يتلقى ما يحصل عليه من الآخرين، هذا ما حاربه الشيخ مصطفى صبري وهذا ما يؤكد عليه تمكنه من الفلسفة الغربية الحديثة، كما سنرى في سياق البحث.

إن شخصية الشيخ مصطفى صبري شخصية غنية وفريدة من نوعها، فقد جمع إضافة إلى تبحره في العلوم الشرعية والدينية، معرفة غنية بالعلوم الدنيوية والفلسفية، وكذلك فقد شارك بنشاط في الحياة السياسية وكان

= لما يعرفون من علمه الغزير. لكن الشيخ كان يؤلمه أن يكون بعيداً عن المسلمين وقد خاف أن يموت فلا يجد مقبرة للمسلمين تضم رفاته، فكتب إلى عديدٍ من الشخصيات والقناصل العرب من أصدقائه ومعارفه يطلب إليهم أن يجدوا له ولأسرته مأمناً في بلاد المسلمين، وقد خذله عديد منهم إلى أن قام القنصل المصري بزيارته وتقديم تأشيرة الدخول والإقامة له ولعائلته في مصر، ففرح الشيخ بذلك فرحاً شديداً وانتقل هو وأسرته إلى القاهرة في عام ١٣٥٠ للهجرة - ١٩٣٢ للميلاد، واستقر فيها حتى وفاته في عام ١٨٦٩ للهجرة الموافق ١٩٥٤ للميلاد. وقد عاش في مصر مجاهداً ومنافحاً بالكلمة والقلم عن دين الله وشرعه.

صاحب رأي سديد ورؤية عميقة للأحداث الكبيرة التي عصفت بالأمة والدولة. وقد كان جسوراً شجاعاً لا يتوانى عن طرح آرائه ومواقفه التي لم تكن تتوافق حينها مع التوجهات العامة السائدة، وقد دفع ثمناً باهظاً هو وأسرته جراء ذلك. ومع كل ما أصابه وما عاناه من تشريد وملاحقة وسخرية وسجن وطرد وجوع وضيق شديد، لكن ذلك لم يثنه قيد أنملة عن تبيان الحق لأمته فاستحق بذلك أن يحمل لقبه شيخاً للإسلام ومدافعاً غيوراً عن حياضه وعن قيمه وعن تاريخه وعن فكره وعن دولته.

وكما كان نصيب الشيخ في حياته الظلم والملاحقة والاضطهاد لما كان يمثله من موقف ولما كان يعبر عنه من آراء، فقد كان نصيب أعماله التجاهل والتغييب بعد موته فالأمة كانت مشغولة بكل ما يأتيها من الغرب، مصرة على خوض تجربة أليمة كان لها أن تتجنبها لو استمعت إلى صوت العقل والدين. إن سيرة هذا الرجل مأساوية حقاً وإنه لمما يثير الإعجاب والاحترام العميق، تمسك هذا الرجل بالحق الذي كان ينادي به على الرغم من إنكار العالم من حوله لكل ما كان يقول وكل ما كان يدعو إليه.

لقد طارده الاتحاديون في تركية وسجنوه ونفوه ووضعوه تحت الإقامة الجبرية وعذبوه، وكذلك فعل الكماليون الذين عدوه من ألد خصومهم وضيقوا عليه وآذوه في نفسه وأهله وماله وسعوا للقبض عليه وإعدامه كما فعلوا مع غيره من الرموز الإسلامية المعارضة. وعندما فر الشيخ بدينه وبقناعاته إلى مصر في رحلته الأولى عام ١٩٢٢ هرباً من الاتحاديين وظلمهم وظناً منه أنه يفر من ظلم العلمانيين الأتراك إلى دولة مسلمة، خرج إليه بعض المصريين من الذين كانوا مخدوعين بمصطفى كمال بوصفه القائد المسلم المظفر فشتموا الشيخ وأهانوه وضيقوا عليه وعلى أهله حتى كانوا يخشون الخروج من المنزل، لكن ذلك لم يمنع الشيخ مصطفى صبري أن يكتب مقالة يكشف فيها للمصريين أوهامهم حول مصطفى كمال

ويوضح حقيقة الانقلاب الذي قام به ويبين عداوته للإسلام والمسلمين، فثارت عليه لذلك ثائرة المصريين فهاجموه هجوماً عنيفاً وردوا عليه بقسوة حتى إن وكيل الجامع الأزهر وأحد علمائه كتب يقول: " منذ أيام نشر شيخ الإسلام السابق مقالاً ضافياً في صحف مصر حاول به الدفاع عن نفسه إزاء اتهامه بالخيانة لدينه ووطنه والنيل من قومه الذين جاهدوا في الله حق جهاده، والتنديد بمن يمالئونهم من المسلمين، ولاسيما المصريين الذين وقفوا على جلية الأمر فلم يكرموا مثواه، وضنوا بوطنهم أن يكون مباءة لمن ينصبون فيه حبائل الكيد للإسلام والمسلمين"[1].

لقد عاش الشيخ مصطفى صبري في مرحلة مضطربة مشوشة مليئة بالاضطرابات والحروب والقلاقل السياسية. وفي مثل هذه المراحل يسهل خداع الناس وتقديم الباطل في صورة الحق، وعرض الحق على أنه باطل. قلة من الناس من يستطيع في هذه الظروف أن يميز الحق من الباطل وأن يفرز الغث من الثمين. وقد كان من السهل على الشيخ مصطفى صبري لما كان يتمتع به من دراية عميقة بالعلوم الإسلامية وبالعلوم الدنيوية والفلسفية كذلك أن يميز الحق في هذا الباطل المنتشر، لكن الصعب في مثل هذه المراحل هو أن يكون لديك الجرأة أن تجهر بهذا الحق، وأن تبينه للناس عندما ينظر إليك الجميع على أنك صاحب دعوة الباطل، والأصعب من ذلك هو أن تجعل الناس يستمعون إليك ويصدقوك.هذا ما عانى منه الشيخ مصطفى صبري الذي كان يُنظر له على أنه ممثل الرجعية الإسلامية المعادية للحضارة والمدنية والداعية إلى الوقوف في وجه التقدم.

مع ذلك فقد أظهر هذا الرجل صلابة عجيبة في إظهاره الحق، وعزماً

(١)انظر، مفرح بن سليمان القوسي، الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٧، ص ١١٦.

لا يلين في سبيل نصرته وقد احتمل لذلك أذىً كبيراً. وإن أكبر أذية وأعظم حسرة عاشها الشيخ هو ذلك الإصرار العجيب على الباطل مع إظهار الشيخ، وغيره من العلماء، تهافت منطق الدعوات المختلفة التي كانت تتصدر في تلك المرحلة، والتي تصدى لها الشيخ واحدة واحدة بالنقد والتفنيد، لكن عبارات من نوع الإصلاح والحضارة والمدنية الحديثة والعلم الحديث والفلسفات المختلفة كان لها أثر كالسحر في عقول قطاع كبير من المثقفين وأصحاب الرأي في تلك المرحلة التي كان البعض على قناعة راسخة فيها بأننا قد دخلنا في المرحلة التي نغادر فيها " الإسلام " نحو ركب الحضارة الحديثة، في مرحلة اختزلت فيها كل الفضائل في فضيلة واحدة هي تقليد الغرب، لقد كتب آغا أوغلي أحمد، أحد أعضاء جمعية الاتحاد والترقي يقول: " إنا عزمنا على أن نأخذ كل ما عند الغربيين حتى الالتهابات في رئاتهم والنجاسات التي في أمعائهم "[(١)].

إن كتابات الشيخ مصطفى صبري هي اليوم بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية، منجم مطمور مليء بالجواهر والنفائس تنتظر من يقوم بالحفر والتنقيب عنها لاستخراجها كي يستفيد العالم منها. وهي وثيقة فكرية تاريخية لمرحلة من أخطر مراحل الحياة الإسلامية، إذ ما زالت الأمة تعيش نتائج ومترتبات ما كان يجري من أحداث وما كان يقدم من آراء وتوجهات.

إن كتب الشيخ كنز فكري مجهول، وهي كذلك لعدة أسباب:

أولاً: إن كتب الشيخ التي يصل عددها إلى سبعة عشر كتاباً[(٢)]،

---

(١)انظر، مفرح بن سليمان القوسي، مصدر سابق، ص ١٠٢.

(٢)من أهم كتبه المطبوعة باللغة التركية: كتاب (المسائل التي هي هدف المناقشة في الإسلام)، وكتاب (القيمة العلمية للمجتهدين المسلمين العصريين)، وكتاب (المجددون الدينيون)، وكتاب (الإمامة الكبرى في الإسلام)، وكتاب (صوم رمضان)، وكتاب (رسالة في الإيمان والصلاة والصوم)، وكتاب (ردي على ما في القول الجيد من الردى). =

لا يزال البعض منها مخطوطاً لم ينشر بعد. أما ما نُشر منها فجزء منه باللغة التركية وجزء آخر باللغة العربية. وإن معظم هذه الكتب التي نشرت سواء بالتركية أم العربية قد تم طباعتها في حياة الشيخ طبعة واحدة وفي أزمنة مختلفة ومن الصعب الحصول عليها اليوم ولم تصدر لها طبعات جديدة. ولا يختلف الأمر كثيراً بالنسبة للرسائل والدراسات والمقالات الكثيرة المتنوعة التي كتبها الشيخ في مراحل مختلفة من حياته وفي بلدان كثيرة.

ثانياً: إن مؤلفات الشيخ مصطفى صبري هي أكبر وثيقة فكرية نظرية وتاريخية عالجت كل القضايا الفلسفية والسياسية والفقهية والأدبية التي كانت مطروحة في مرحلة مصيرية بالنسبة إلى الأمة الإسلامية جمعاء. ويكفي أن نلقي نظرة سريعة على موضوعاتها المختلفة لندرك أهميتها.

لقد ناقش الشيخ في مؤلفاته الموقف من الغرب والتوجهات التغريبية في الثقافة الإسلامية، وناقش موضوع الخلافة وعوامل ارتقاء الدولة العثمانية وانحطاطها، وناقش الموقف من المرأة والدعوات الجديدة لتحريرها، وتعرض للآراء الفلسفية في إثبات وجود الله في فلسفات

= أما كتبه المطبوعة باللغة العربية: كتاب (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة)، وكتاب (مسألة ترجمة القرآن)، وكتاب (موقف البشر تحت سلطان القدر)، وكتاب (قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدي الغرب)، وكتاب (القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون)، أما أهم مؤلف له على الإطلاق فهو كتاب (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين). وسوف نتوقف أمام محتويات هذا الكتاب وأهميته، أما باقي الكتب التي ذكرناها آنفاً، فنحيل القارئ إلى الدراسة المهمة وربما الوحيدة التي أنجزها الدكتور مفرح بن سليمان القوسي تحت عنوان (الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد)، وقد طبعت في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ١٩٩٧).

المنطق الصوري العقلي، أمام هجوم المنطق التجريبي والمنهج الاستقرائي، وناقش الدعوات التجديدية في الإسلام ومحتوى هذه الدعوات، وتعرض بالنقد لمفهوم وحدة الوجود، وناقش آراء عدد من أهم المفكرين العرب والمسلمين في تلك المرحلة أمثال محمد عبده وقاسم أمين، والشيخ شلتوت، وعلي عبد الرزاق، وفريد وجدي، ورشيد رضا، والشيخ المراغي وفرح أنطون وغيرهم.

وكذلك فقد خصص الشيخ بعض كتاباته لعلم الكلام وأهميته وتعرض لبعض قضاياه، ودافع عنه أمام الاتهامات التي كانت تشكك بحجيته وقصوره كونه يمثل منهجاً عقلياً غير تجريبي. كما ساهم في النقاش في بعض القضايا الفقهية التي أثيرت في حينها كالطلاق وتعدد الزوجات، والميراث ومفهوم الزكاة ومفهوم العمل ورأس المال في الإسلام، وقد ناقش حتى قضية اللباس الإسلامي ودلالات التشبه بزي الغربيين في المجتمع الإسلامي. وإن أهم ما في هذه النقاشات أنها لم تكن مجرد إشارات عابرة، بل هي دراسات مطولة متأنية يعمد فيها الشيخ إلى عرض آراء من يناقشهم وتوثيقها قبل أن يرد عليهم بحجج منطقية فلسفية أو كلامية أو فقهية تبعاً لما يقتضيه الموضوع. ولنا أن نشير هنا إلى الحدة الظاهرة وعدم التحرج في الرد التي نجدها في كتاباته، والتي كانت تعبر عن القلق الشديد الذي كان يشعر به الشيخ تجاه ما يجري في العالم الإسلامي، ويشعر بمسؤوليته تجاه الدور المنوط به عالماً مسلماً يحمل بحكم مكانته وثقافته شرف الدفاع عن حياض الإسلام في هذه المرحلة العصيبة من عمره.

ثالثاً: إن كل ما كتبه الشيخ وألفه كان عبارة عن ردود ومحاورات ومحاججات لآراء ومواضيع كانت تثار في تلك المرحلة. فالشيخ لم يكن يكتب دراسات وأبحاث لأغراض أكاديمية بحثية، إنما كان يخوض معركة فكرية محمومة وضارية على جبهات متعددة، ويتتبع بصبر وأناة وجلد

عظيمين كل ما يثار من قضايا في الحياة السياسية والفكرية. وقد انعكس ذلك في نوع من الفوضى وعدم الترتيب الذي نلحظه في مؤلفاته، وفي أنواع الإطالة والإعادة التي نلمسها في كتبه، مما يجعل قراءة كثير من هذه الكتب مهمة لا تخلو من الصعوبة وتحتاج إلى جهد الباحثين من أجل إعادة عرضها وتقديم مواضيعها لقراء اليوم.

١- كتاب (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين)

يمكن عدُّ هذا الكتاب أهم وأشمل مؤلفات الشيخ مصطفى صبري، إنه موسوعة فكرية شاملة عن المرحلة التي عاش وعمل فيها الشيخ. وقد كتبه في سنوات عمره الأخيرة وضمنه معظم آرائه ارتباطاً بالأحداث السياسية والفكرية التي عصفت بالأمة الإسلامية. وقد قال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن هذا الكتاب: إنه "كتاب لم يؤلف مثله في هذا العصر"[١]. والكتاب مكوّن من أربعة مجلدات يبلغ مجموع صفحاتها (٢٠١٨) صفحة. وقد طبع هذا الكتاب مرتين، الأولى في مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٥٠، والثانية في دار إحياء التراث العربي ببيروت سنة ١٩٨١.[٢]

والكتاب، كما هو معظم مؤلفات الشيخ الأخرى، سجال ونقاش حاد لقضايا وآراء طرحت في الساحة الإسلامية يقوم المؤلف بإيرادها والرد المطول والمفصل عليها، مع استطرادات عديدة ومطولة تقود أحياناً للخروج عن الموضوع ثم العودة إليه مرات عديدة. وهذه سمة عامة

(١)انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٤)، ص ٨٥.

(٢)وقد ظهرت طبعة حديثة لهذا الكتاب صادرة عن دار الآفاق العربية في القاهرة عام ٢٠٠٦، وهذه الطبعة هي التي اعتمدناها مرجعاً في هذه الدراسة.

يفسرها سعي الكاتب للإحاطة بكل تفاصيل القضايا المثارة والرد عليها وتفنيدها وتقديم الحجج، و الحجج المضادة في أجواء من الضغط النفسي الكبير؛ إذ كان الشيخ يشعر وكأنه يقف وحيداً للدفاع عن خلافة ودولة وعلوم وقناعات وقيم وتاريخ كان ينهار وينحسر أمام سيل جارف من المغالطات والأكاذيب والتلاعب بمشاعر الحشود وعقولها، وإثارة النعرات وتقليب الأمور بين الحق والباطل. كان الشيخ يقف ليكتب شهادته للأجيال باعتباره آخر من تبقى من زمن قد انقضى لم يكن كما صوره خصومه وكتبوا عنه، لكنه كان شيئاً آخر يعرف الشيخ حقيقته كما يعرف حقيقة ما سيأتي من بعده.

لقد كتب الشيخ شهادته للأمة وضمنها رأيه بكل ما جري ويجري من أحداث عصفت بدولة الخلافة الإسلامية، وتوقف فيها أمام كل الشبهات والاتهامات التي ظهرت وانتشرت. إن من يقرأ اليوم شمولية الردود التي أطلقها شخص واحد على كل شبه المرحلة يستغرب طاقة هذا الشيخ وعلمه وجلده وقوة شخصيته. وكأن الله قد هيأ هذا الرجل ليجعله حجة على الناس في عصره، وكأن الشيخ كان يدرك ذلك فيكتب ليقول في مقدمات كتابه "موقف العقل": "هذا الكتاب سأقدمه إلى مصر التي آوتني بعد مغادرة بلادي.. أقدمه إليها لتقرأه وتثبّت به عقيدتها الدينية المتزلزلة من تشكيكات سماسرة الغرب الشرقيين، وليس ببعيد أن يسألها الله عن هذا الكتاب فيما يسألها يوم الحساب"[(١)].

إن تصنيف مواضيع الكتاب وأبوابه المختلفة ومنهجه في معالجة القضايا قد يكون أمراً صعباً ويحتاج إلى دراسة أكثر تخصصاً [(٢)].

---

(١)مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، (القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٦)، ١/ ٦٥.

(٢)وقد أغنتنا عن ذلك الدراسة التي قدمها الدكتور مفرح بن سليمان القوسي. وهي الدراسة التي أشرنا إليها سابقاً.

لذلك فإننا سنكتفي بتوضيح البيئة الفكرية لتلك المرحلة، والتي تشكل القضية الكبرى الأساسية لهذا الكتاب ولغيره من مؤلفات الشيخ وكذلك القضية الكبرى لتلك المرحلة عموماً، التي تفرعت عنها كل الإشكاليات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي عاشها العالم الإسلامي، والتي لا تزال آثارها وتبعاتها حاضرة إلى يومنا هذا. هذه القضية هي قضية الدخول السريع والكاسح للغرب وحضارته وقيمه ومنظوماته السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي، وما ترتب على ذلك من هيمنة مناخات ثقافية، فوقية ومنعزلة لكنها مسيطرة، تدعو لاستبدال القديم الإسلامي بالجديد الغربي وما ترتب على ذلك من آراء وتوجهات يمكن إجمالها تحت مسمى واحد هو التغريب، هذا التغريب الذي أنتج كل التوجهات والدعوات التي برزت والتي تصدى لها الشيخ في مؤلفاته.

لقد كتبت جريدة (إيرلي) التركية الناطقة بلسان حكومة أنقرة الكمالية في ٢٨/ شباط/ ١٩٢٤ ما نصه: " إنا عازمون على أن ندوس بأقدامنا وإقدامنا، وننسف كل الموانع والحوائل في طريقنا التي تذهب بنا من الشرق الذي ودعناه إلى الغرب الذي يممناه، حتى إن التغرّب لا يقتصر على شؤوننا الرسمية وقوانيننا، بل ستكون أدمغتنا وعقليتنا غربية بحتة، ولا حاجة لنا بعد الآن إلى مقام الخلافة والوزارة الشرعية والمحاكم الشرعية والأوقاف والمدارس الدينية. إنا نودع كل هذه الأشياء الخُلَّق التي تمنعنا من الرقي والتعالي". وكتبت في مكان آخر " إن كبير الذنب للحروف العربية لأنها أخرتنا وجعلتنا وراء الأمم في العلم والتعلم، فيجب علينا أن نخط بحروف لاتينية ".

أما أبلغ تعبير عن الدعوة التغريبية في تركية فهو ما أورده مصطفى

صبري في كتابه موقف العقل نقلاً عن آغا أوغلي أحمد: " إنا عزمنا على أن نأخذ كل ما عند الغربيين حتى الالتهابات في رئاتهم والنجاسات في أمعائهم " (١).

هذا هو الواقع الذي خرج منه الشيخ مصطفى صبري إلى مصر مهاجراً بدينه، لكن الصدمة القوية للشيخ مصطفى صبري هو اكتشافه أن الدعوات التغريبية ليست في مصر بأقل مما هي في تركية؛ فالافتتان بالغرب قد وصل حتى إلى علماء الدين، والدعوة للأخذ بالعلوم الغربية عوضاً عن علوم الدين وأصوله كانت تصدر حتى عن علماء الأزهر، وقد أورد ذلك في شرحه للأسباب التي دعته لتأليف كتاب موقف العقل والعلم والعالم. يقول: " كان ظني عند مغادرة تركية مهاجراً إلى بلاد العرب التي جاء نور الإسلام إلينا منهم، أني أستريح من مجاهدة الملاحدة. لكني وجدت الجو الثقافي بمصر أيضاً مسموماً من تيار الغرب، فشق هذا على نفسي أكثر مما شق عليّ موقف تركية الجديدة من ذلك التيار، كما شق علي وقوفي على أن إخواني العرب يفضلون تركية هذه على تركية القديمة المسلمة، فرأيتهم توغلوا في تقليد الغرب وسابقوا الترك في الافتتان به. والانقلاب الحاصل في تركية حصل عندهم في شكل هادئ ومن طريق التأثير والتجديد في الأزهر " (٢).

ويقول أيضاً: "لما هاجرت بعد انقلاب تركية إلى مصر وجدت العلم الحديث الغربي فيها، الناظر إلى الأديان نظرها إلى الأساطير، أنطق لساناً من علم أصول الدين الإسلامي وأعلى صوتاً حتى عند الأزهريين أو على الأقل عند ذوي القول السائد منهم" (٣).

---

(١)انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ١٠٢.

(٢)موقف العقل، ١/ ٢٤.

(٣)موقف العقل، ١/ ٩٨.

لقد رأى الشيخ مصطفى صبري في افتتان المسلمين العرب بالغرب وعلومه ومدنيته أصل البلاء،هذا الافتتان الذي وصل بالنخبة إلى حد الخروج المباشر أو غير المباشر عن الدين والإيمان بالله وبالأنبياء وبالغيبيات، وأن هذا التأثر والافتتان بالغرب هو الأصل الذي تفرعت منه باقي الإشكالات والشبهات والمقولات والممارسات لخاطئة. وقد عبر الشيخ عن حال المثقفين في تلك المرحلة بقوله: إنهم "يتلقون الوحي من الغرب حتى في الدين، تاركين وحي الشرق الإسلامي وراءهم ظهرياً"[1].

عندما طرحت وزارة الأوقاف في مصر سؤالاً عن سبب ابتعاد علية القوم في مصر والعلماء والمفكرين والمثقفين عن الدين، وعزوفهم عن الصلاة في المساجد التي صارت مكاناً خاصاً ببسطاء الناس من الصناع والمهنيين والفلاحين، كتب الشيخ مصطفى صبري إلى وزارة الأوقاف تقريراً يوضح رأيه في هذا المسألة، يقول: " إن الإعراض عن المساجد يبدو على الأكثر، كما قلنا من قبل، من كبار المسلمين، ويكون أكثر هؤلاء الكبار في زماننا هذا من المثقفين ثقافة غربية، ثم يسري المرض من هؤلاء إلى غيرهم، فيصبحون شر قدوة للناس ويأخذ المرض أو سيأخذ شكل الوباء العام. أما إعراض المثقفين عن المساجد فسبب هذا المرض فيهم أعمق مما يظن في بادئ النظر، ومعنى هذا أن ضعف رغبتهم في حضور المساجد ليس راجعاً إلى ضعف الرغبة في الصلاة فحسب، الناشئ من تكاسل النفس أو ضعف كرامتها.. بل إلى ضعف في العقيدة أيضاً مبني على الشك في صحة الدين الذي ورثوه من آبائهم. وهم وقعوا في هذه الحالة بعد اتصالهم بعلوم الغرب التي لا تؤمن بغير المحسوسات، ولذا قال الله تعالى في كتابه: ﴿إِنَّمَا يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ

(١)موقف العقل ١/ ٦٥.

ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ٩/١٨]"[١]. لقد كانت العلوم الغربية برأي الشيخ هي أهم رافد من روافد الإلحاد والشك عند المثقفين؛ ذلك أن هذه العلوم تقوم على المنطق الحسي التجريبي، وعلى ذلك يقول الشيخ معلقاً: " إن عدم كون الدين مؤيَّداً بالتجربة ليس لعيب في الدين، بل في التجربة نفسها، لكونها ميزاناً قاصراً على الماديات، والدين أرفع شأناً من أن يدخل في متناول هذا الميزان، وإذا لزمت التجربة للدين فلا يجربه إلا العقل الذي هو أيضاً منحة للإنسان من العالم العلوي كالدين" [٢]، لكن هيمنة الفلسفة الوضعية التي يرتئي الشيخ أن يسميها " الفلسفة الإثباتية "، كانت قد حطت، في الغرب والعلوم الغربية، من مكانة الحجج العقلية المحضة واستبدلت بها الحجج التجريبية، وعدّتها مقياس الحقائق، وقد سار المثقفون العرب في مصر على هذا المنهج فنشروا الشك في حقائق الدين، ودعوا أن يستبدل بها ما سموه حقائق العلم الحديث؛ الذي دفع الدين إلى خانة الأساطير.

لقد كانت الحجة القوية لدى أصحاب الدعوات المختلفة والمخالفة للدين، هي أن ما يدعون إليه موجود في الغرب، فالدعوة إلى العلمانية مثلاً تبرر بأن الفصل بين الدولة والدين هو شرط من شروط الرقي والتقدم الحضاري، كما هو الحال في أوربة، وأن الدولة الدينية هي شرط التخلف الحضاري وعلامة عليه، وأن الدين لا يتماشى مع العلم والعقل.

لقد كتب فرح أنطون في مجلة " الجامعة " يقول: " إن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور، وآخرة غير منظورة، ومعجزة ووحي ونبوءة وبعث وحشر وسؤال وحساب، وثواب وعذاب في الجنة والنار، وكلها

---

(١)موقف العقل، ١/ ١٢٦.

(٢)انظر: موقف العقل، ١/ ٦١.

غير محسوسة ولا معقولة. ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة ينادون بإبعاد العقل من الدين "[١]، وقد كان مناظره، محمد عبده، هزيلاً وضعيفاً، كما يراه الشيخ صبري، مما ثبت أجواء ثقافية تقر - دون وجه حق - بهزيمة الدين أمام العلم والحضارة الغربية الحديثة، وهذا ما يفسر - برأي الشيخ - ما كتبه فريد وجدي بعد عشرين سنة من مناظرة محمد عبده وفرح أنطون، يقول وجدي: " إن الشرق الإسلامي لما رأى دينه ماثلاً في عالم الأساطير الذي قُذفت فيه الأديان جملة بيد العلم الحديث الغربي، لم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يُحاوله، ولكنه استبطن الإلحاد، وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية "[٢].

ليس الغريب فقط أن يقول فريد وجدي باستبطان الإلحاد، لكن الأغرب من ذلك أن فريد وجدي قد رُشح بعد ذلك ليرأس مجلة الأزهر " نور الإسلام " ويدير تحريرها. وقد علق الشيخ مصطفى صبري على هذا الكلام فقال: " قول الأستاذ فريد وجدي هذا أعظم دليل على أن الشيخ محمد عبده لم يكسب القضية (أي مناظرته مع فرح أنطون) لحساب الإسلام "[٣]، وأن " الشيخ قد اكتسب الشهرة، وخصمه اكتسب القضية المنازع فيها، فمن الذي يستحق منهما لقب الغالب إذن؟ ولو كان الشيخ هو الذي كسب القضية ضد مناظره لما ارتكزت في مصر اليوم عقلية اعتبار الدين في جانب، والعقل والعلم في جانب مقابل، ولَما سرت هذه العقلية حتى إلى الأزهر "[٤].

---

(١)انظر: موقف العقل، ٤/ ١٧.

(٢)انظر: موقف العقل، ٤/ ١٧.

(٣)انظر: موقف العقل، ٤/ ١٧.

(٤)انظر: موقف العقل، ١/ ١٢٩.

ولم يجد قاسم أمين حلاً لكل مشاكلنا الاجتماعية إلا : " أن نربي أولادنا على أن يعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. وإذا أتى ذلك الحين- ونرجو ألا يكون بعيداً - انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة " (١).

لقد تجلى هذا التيار التغريبي المفتون بعلوم الغرب ومدنيته، عبر مجموعة من الدعوات كان من أهمها - ومما تصدى له الشيخ - مايلي:

أولاً: الدعوة إلى العلمانية وفصل الدين عن الدولة

لقد هيمنت فكرة العلمانية وفصل الدين عن الدولة على عقول الكثير من الكتاب المسلمين، وصار ينظر لهذه الفكرة على أنها شرط لتحقيق التقدم الحضاري والمدنية الحديثة، وأنه دون تحقيق هذا الشرط سيبقى العالم الإسلامي متخلفاً متدهوراً في مجاهل عصر " الانحطاط ". وقد ولدت هذه القناعة التي كان يُروّج لها عداءً شديداً للخلافة الإسلامية عند المثقفين الأتراك، دفعتهم ليكونوا أداة الغرب الاستعماري في تهديم الدولة العثمانية. لقد كانت هذه الفكرة من مسلمات الاتحاديين والكماليين الأتراك الذين لم يتوانوا عن تنفيذها عندما تمكنوا من ذلك.

وكذلك هيمنت هذه الفكرة على عقول كثيرين من الكتّاب العرب في تلك المرحلة، بمن فيهم الأزهريون، وتم الترويج لها بحماس لم يكن يقل عن حماس الاتحاديين والكماليين في تركية. وجوهر هذه الفكرة في

---

(١)انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٥٣٩. نقلاً عن كتاب قاسم أمين: المرأة الجديدة، تحقيق محمد عمارة، ص ١٣٧.

أدبيات تلك المرحلة هو ما كتبه فرح أنطون في مناظرته مع محمد عبده، هذه المناظرة وذلك التقصير الذي رآه الشيخ في ردود عبده على خصمه، كانا واحداً من الأسباب التي دفعته لتأليف كتاب (موقف العقل) [(١)].

لقد كتب فرح أنطون ما فحواه أن رقي الأمم وصلاح أحوالها هو رهن بتطبيق مبدأ أساسي هو الفصل بين الدين والدولة، وتحرير سياسة الحكومات من المعتقدات الدينية. وأن المدنية والحضارة والعلوم الراقية التي نراها في أوربة هي نتيجة لهذا الفصل. في حين أن التخلف والتأخر الذي يعيشه المسلمون مرده إلى عدم الأخذ بهذا المبدأ. وقد عزز فرح أنطون رأيه هذا بالقول إن الدين الإسلامي وغيره من الأديان لا تتفق مع العلم ولا تتفق مع العقل، فالعلم والعقل قائمان على قواعد مبنية على المشاهدة والتجربة الملموسة، في حين يقوم الدين على الإيمان بالغيبيات، وأن محل الإيمان هو القلب ولا شأن لكل هذه الغيبيات في العلم والمدنية الحديثة[(٢)].

وإذا كان فرح أنطون قد طرح هذه الفكرة بطريقة مباشرة، فقد عبر عنها علي عبد الرزاق بطريقة مختلفة عندما نفى أن يكون نظام الخلافة هو النظام الإسلامي في الحكم.

لأن هذه الفكرة كانت جوهرية، وكانت من أهم الأفكار التي يبدو

(١)شرح الشيخ مصطفى صبري الأسباب التي دفعته لكتابة هذا الكتاب في المقدمة التي استغرقت الجزء الأول منه، وهو يذكر مناظرة فرح أنطون ومحمد عبده ويرى أن موقف عبده كان ضعيفاً إذ حمل على علماء المسلمين ووصمهم بالجمود والتحجر، وحمّلهم تبعة تأخر المسلمين، فكان كمن يرد على خصمه من جهة ويؤيد أقواله من جهة أخرى. وقد رأى الشيخ في هذا الموقف إضعافاً وزعزعة لقناعات كثير من مثقفي المسلمين في مصر وغيرها من بلاد المسلمين، تستدعي منه التدخل.

(٢)انظر: موقف العقل، ١/ ١٢٣ وما يليها.

تقليد الغرب فيها واضحاً وجلياً وساهمت في تفتيت الأمة والقضاء على وحدتها السياسية، فقد توقف الشيخ مصطفى صبري أمامها في مواضع كثيرة، كان أهمها مايلي:

كتاب (الإمامة الكبرى في الإسلام) وهو بالتركية، كتبه ونشره مُجزّءاً على صفحات جريدة يارين في عامي ١٩٢٧ -١٩٢٨. وفي هذا الكتاب يفرد المؤلف مبحثاً للرد على علي عبد الرزاق وكتابه (الإسلام وأصول الحكم)، حيث يقدم لهذا الكتاب نقداً علمياً أصولياً لقضية الحكم في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة.

وكتاب (النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة)، وقد كتبه الشيخ بالعربية ونشره في بيروت عام ١٩٢٤، بعد أن خرج من مصر في رحلته الأولى بعدما تعرض للمضايقات والملاحقات. ويعمد في هذا الكتاب إلى مناقشة مسألة الخلافة من الناحية السياسية وما يترتب على ضياعها من آثار سياسية. وقد حذر من الكماليين وفسادهم وتعصبهم القومي وصلتهم باليهود والإنجليز وخطرهم على الأمة الإسلامية، خلافاً لما كان سائداً حينها من معتقدات في مصر.

وفي كتاب (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) أفرد الباب الرابع من هذا الكتاب لمناقشة علاقة الإسلام بالسياسة وعدم جواز فصل بعضهما عن بعض، كما تطرق في هذا الفصل لنقد كتاب علي عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم).

لقد أعطى الشيخ لمسألة الخلافة أهمية عظمى، وقد ربطها ببحوثه في العقيدة مع مسائل الألوهية والنبوة، وأكد على وجوب نصب الإمام. وقد ذهب في تعريف الخلافة الإسلامية إلى أنها: " حكومة ما نائبة مناب رسول الله ﷺ في القيام بأحكام الشرع الإسلامي، فلها ركنان: حكومة ونيابة، فمتى فُقد أحد هذين الركنين؛ مثل الحكومة بلا نيابة أو النيابة

ونيابة، فمتى فُقد أحد هذين الركنين؛ مثل الحكومة بلا نيابة أو النيابة بلا حكومة، فقدت الخلافة معناها؛ لأنها تكون بمنزلة وجود الكل من دون الجزء، وهو محال" [١].

لذلك فقد رأى الشيخ صبري أن خروج الدولة عن الدين، مع الاعتقاد مبدئياً واعتقادياً بفصل الدين عن الدولة، هو ارتداد للدولة عن الدين وارتداد الأمة معها إذا رضيت بهذه الحالة، يقول: " لا يجوز لدولة تعتبر دولة المسلمين فصل الدين عن نفسها لتكون الهيئة الحاكمة فيها تفعل ما تشاء غير مقيدة بأمر الدين ونهيه. فإذا خرجت حكومة أمة مسلمة عن حدود دين الأمة من غير ادعاء لنفسها حق الانفصال عن الدين، كانت حكومة فاسقة كأحد المذنبين من أفراد الأمة، ولم تكن حكومة مرتدة عن الإسلام؛ لأنها فصلت الدين عن الدولة عملياً ولم تفصله علمياً واعتقادياً، فينطبق عليها قو ل الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٥/٤٧]. أما إذا خرجت عن حدود الدين مدّعية كون الخضوع لأمر الدين ونهيه واجباً على الأمة دون الحكومة، فهذا فصل الدين عن الدولة مبدئياً أي عملياً واعتقادياً، وهذا ارتداد الدولة عن الإسلام، وارتداد الأمة معها إذا رضيت هذه الحالة لحكومتها أو كانت في حكم الراضية بأن تكون الحكومة حكومة (برلمانية) تحكم بالنيابة عن الأمة، فينطبق عليها حينئذ قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٥/٤٤][٢].

ولقد انتقد الشيخ مصطفى صبري كتاب علي عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم) في كتابين؛ كتاب (الإمامة الكبرى) وكتاب (موقف العقل). وقد فند ادعاءاته التي بنى عليها موقفه بأنه لم تكن لرسول الله ﷺ

(١)انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٤٨٧.
(٢)موقف العقل ، ١/ ١٥٨- ١٥٩

دينية، وأنه ليس في الإسلام إمامة أو خلافة. وقد رد هذه الأقوال بعدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، واستشهد بعدد كبير من الوقائع في التاريخ الإسلامي التي لا مجال لإيرادها الآن، مبيناً خطأ ما ذهب إليه علي عبد الرزاق[١].

وعلى الرغم من أهمية ما كتبه الشيخ في التفنيدات النظرية المختلفة للدعوة العلمانية وفصل الدين عن الدولة وإلغاء نظام الخلافة، تبقى الوقائع العملية التي دوّنها وبيّن من خلالها الآثار السياسية والاجتماعية المترتبة على إلغاء نظام الخلافة (هذه الآثار التي عشناها على مدار القرن الماضي ولا نزال نعيشها اليوم)، والخلفيات النفسية والمعرفية والسياسية التي كانت تقف وراء هذه الدعوات، ذات أهمية خاصة، لكونها تمثل وثيقة تاريخية وفكرية عن تلك المرحلة المفصلية في تاريخ الأمة عندما ابتليت الأمة بداء التبعية والتقليد، وتخلت عن حسها الإبداعي وعبقريتها وقواعد حياتها الإسلامية التي حافظت على وجودها لأكثر من ثلاثة عشر قرناً.

ثانياً: العلموية والتمسح بالعلوم الوضعية والفلسفات الحديثة

العلموية هي أفضل مسمى يمكن أن نطلقه على الحالة المعرفية النفسية التي سيطرت على عقول المثقفين في المنطقة العربية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وصارت علامة مميزة وفارقة للإيديولوجية " النهضوية " وتفرعاتها في الحياة العربية. والعلموية هي نوع من التقديس والإعجاب الشديد بالعلوم الغربية، والنظر إليها على أنها الحقيقة اليقينية التي لا يعتريها أي شك. ولتوضيح هذه العلموية النهضوية العربية، لا بد من تقديم وتوضيح أصولها الغربية.

---

(١)موقف العقل، ٣١٨/٤ وما يليها.

لقد طورت الحداثة الغربية منهجاً فلسفياً معرفياً قائماً على أن الحس والتجربة أساس لتحصيل المعرفة اليقينية. وقد نما هذا المنهج على يد مجموعة من الفلاسفة الغربيين بدءاً من القرن السابع عشر مع (فرانسيس بيكون ١٥٦١-١٦٢٦) و(جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤)، مروراً بالقرن الثامن عشر مع (ديفيد هيوم ١٧١١-١٧٧٦)، وصولاً إلى القرن التاسع عشر مع (أوغست كونت ١٧٩٨-١٨٥٧)، مؤسس المذهب الوضعي في الفلسفة والعلوم.

ويذهب أصحاب هذا المنهج إلى رفض المعارف العقلية المجردة القائمة على الاستنتاج المنطقي، ورفض التفسيرات الغيبية، ورفض الحديث عن علل ما ورائية للظواهر الكونية، واعتماد الاستقراء والتجربة الحسية أساساً وحيداً للمعرفة اليقينية.

ولقد أدى تطبيق هذه المناهج في دراسة الظواهر الطبيعية إلى تحقيق إنجازات كبيرة في معرفة الطبيعة وقوانينها، كما أدى تطبيق هذه المعارف في المجال العملي إلى تحفيز الصنائع وتحقيق إنجازات كبيرة هي اليوم أهم منجزات المدنية الحديثة.

لكن على الطرف الآخر، حصر الجهد المعرفي في إطار الحس والتجربة أدى إلى محدودية معرفية أضاءت جانباً من جوانب الحياة وأغفلت جوانب كثيرة أخرى، وهي لم تهملها فقط بل رفضت الاعتراف بوجودها وأعلنت أنها غير موجودة.

وقد قاد هذا التركيز على الطبيعة إلى إلغاء ماوراء الطبيعة وإلغاء الغيبيات وإلغاء الإله وإلغاء الجانب الروحي من الإنسان؛ فظهرت الفلسفات المادية (هوبس وفيرباخ وماركس)، وظهرت النظريات التي تفسر الكون في إطار الحركة المادية، وتفسر الإنسان والحياة الاجتماعية

في سياق التطور الطبيعي (داروين وسبنسر)، وظهرت النظريات التي تفسر التاريخ والمجتمع في إطار مادي كذلك (كونت، دوركهايم وإنجلز).

لقد بُهر المثقفون العرب بهذه العلوم وما حققته من إنجازات في مجال الصناعة والعلوم الطبيعية والتطبيقية، لكنهم عجزوا عن إدراك نواقصها وأخطائها المميتة. وقد أدركوا أن هذه العلوم هي أساس المدنية الغربية الحديثة، واعتقدوا أن النهضة الحضارية تتطلب الأخذ بهذه العلوم ومقدماتها، و أن أهم أسباب التخلف في العالم الإسلامي هو الإيمان بالغيب، وأن ضرورات التقدم والتحرر تقتضي الانتقال إلى الإيمان بالعلم، وكانوا، كما هو شأن المقلد، مفتونين ومعجبين بهذه العلوم بطريقة عمياء، حتى رفعه بعض منهم إلى مرتبة الدين الجديد، وقد أورد الشيخ مصطفى صبري قصيدة لشاعر مصري توضح هذا المعنى، يقول:

قام في الناس نبي إنما ... شأنه ليس كشأن المرسلين

وحّد الناس وقد فرقهم ... كافة الرسل على مر السنين

جاءهم من غير إنجيل ولم ... يأتهم بالوحي جبريل الأمين

معجزات العلم قد أوفت على ... معجزات الدين في ماضي القرون

آمنوا بالعلم ديناً وهدى ... ليس بعد العلم للأفهام دين [(١)]

وقد كان من نتائج هذا الافتتان بروز العلموية، ونعني هنا بالعلموية السعي لإخضاع كل المفاهيم والقيم لهذه النظرة العلمية المادية والحسية التي قادت أحياناً إلى نفي كثير من الحقائق الإيمانية والغيبية، وفي أحيان أخرى إلى المبالغة في إعطاء تفسيرات علمية لأمور غير قابلة لهذا النوع من التفسير أصلاً.

---

(١) أورد الشيخ مصطفى صبري القصيدة كاملة، ورد على ما حوته من مغالطات وترهات عديدة. انظر: موقف العقل، ١/ ٣٥٢، ٢/ ٣٥٨.

وقد تصدى الشيخ مصطفى صبري لهذا التوجه وتجلياته المختلفة في الحياة الفكرية والثقافية للأمة، والتي كان منها هذه الأمور:

الأمر الأول: بروز موجات من التشكيك والإنكار للحقائق الإيمانية، التي لم تصل إلى حد الإلحاد الصريح والنفي الكلي للعقائد، لكنها كانت تلمح لذلك وتؤسس له، ولعل أبرز مثال على ذلك، الفقرة التي أوردها الشيخ في بداية كتابه وكررها مرات عديدة لتوصيف الحالة الفكرية السائدة بين المثقفين في مصر والمنطقة العربية، حيث يورد ما كتبه فريد وجدي موضحاً موقف المثقفين من الدين والعلم الحديث: ".. ولد هذا العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره، فتغلب عليها، ودانت الدولة له في الأرض، فنظر نظرة في الأديان، وسرى عليها أسلوبه، فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير)، ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديساً، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه، ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله".

" وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مئة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية، ويقتبس من مدنيته المادية، فوقف - فيما وقف - على هذه الميتولوجيا، ووجد دينه ماثلاً فيها، فلم ينبس بكلمة؛ لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله، ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية"[١].

هذا هو إذن حال المثقفين العرب بعد أن وجدوا دينهم، كما هو حال الأديان الأخرى، قد ألقى بها العلم الحديث في ساحة الميتولوجيا

(١)موقف العقل، ١/ ٢٥.

(الأساطير). فما كان منهم إلا أن استبطنوا الإلحاد، وانتظروا أن يصل أقرانهم إلى نفس مستواهم العلمي ليستبطنوا، أو ربما ليجهروا بعدها جميعاً بالإلحاد.

وقد تصدى الشيخ مصطفى صبري بحزم لهذه التوجهات، ولم يتوقف عند ما أثاره بعض المثقفين المسلمين من أتراك وعرب، لكنه ذهب إلى مناقشة آراء الفلسفات المادية والحسية الحديثة، وقد استعرض في هذا النقاش والمحاججة كل الأدلة الفلسفية والكلامية والعلمية والمنطقية التي تثبت وجود الباري سبحانه وتعالى؛ فشرح نظرية الواجب الوجود الكلامية شرحاً مستفيضاً في الجزء الثاني من كتابه موقف العقل[١]، ومعنى التسلسل وبطلان القول به [٢]، وتحدث عن دليل العلة الغائية أو دليل الحكمة في نظام العالم [٣]، كما توقف بإسهاب أمام نظرية داروين وبيّن بطلانها، وأوضح أن عدم إدراك الحواس للباري سبحانه لا يعني عدم وجوده، بل هو يفيد قصور هذا المنهج عن إدراك الحقائق، ولو أنكرنا كل ما هو فوق الحس والتجربة لوجب إنكار العلم والعقل لكونهما غير ملموسين ولا يمكن أن نراهما[٤]. وقد حاجج ودافع عن المعارف العقلية وأنها أصل يكتمل بالمعارف التجريبية[٥].

لقد ضمّن الشيخ الجزء الثاني من كتابه معظم آراءه الكلامية والفلسفية، وهذا الجزء من الكتاب هو في الحقيقة، دراسة فريدة وغنية، عمد فيها الشيخ إلى إثبات قيمة الحجج العقلية النظرية التي هاجمتها الفلسلفات الغربية ومن بعدها المقلدون من المسلمين، تحت حجة الخروج من أسر

(١)موقف العقل، ٢/١٥٨- ١٦٤.
(٢)موقف العقل، ٢/ ١٧٠- ١٧٤.
(٣)موقف العقل، ٢/ ٣٤٠-٣٤٣.
(٤)موقف العقل، ٢/ ٧٨.
(٥)موقف العقل، ٢/٢٧٦- ٢٧٩.

المنطق الصوري إلى المنطق التجريبي، وبناء العلوم على أساس من الحقائق الحسية التجريبية، وأوضح أن المنطق التجريبي يعطي نتائجه في مجال العلوم الطبيعية والتطبيقية، وهذا أمر لا ينكره أحد، لكن المنطق التجريبي عاجز تماماً في مجال الإلهيات، وأن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى هذه الحقائق هي المنطق العقلي والحجج العقلية.

وقد عرض الشيخ لعلم الكلام الإسلامي وطريقته العقلية في معالجة الإلهيات بطريقة تفصيلية مسهبة. ولم يكتف الشيخ بالرد على المقلدين من مفكري المسلمين، بل ذهب إلى الرد على كل الشبهات التي أثارها الفلاسفة الغربيون حول قيمة العقل وقدرته على إثبات وجود الله، وكونه أساساً صالحاً لبناء علم الإلهيات، فرد على ديفيد هيوم وجون لوك وإيمانويل كنت وهيغل وغيرهم من فلاسفة الغرب الحديثين، موضحاً أن تناقض الديانة المسيحية مع المبادئ العقلية لا يجب أن يقود إلى إثبات التعارض بين الدين والعقل، وأن عقائد الإسلام قائمة على أسس عقلية متينة.

إن قيمة هذه الردود على الفلسفات الغربية الحديثة، تكمن في أنها قد بُنيت على أساس من علم أصول الدين الإسلامي وتراثه الغني الذي كان الشيخ متمكناً فيه كل التمكن، فجاءت هذه الردود لتكون إغناءً وتطويراً لعلم الكلام الإسلامي في العصر الحديث، وهذا أمر جدير بكل رعاية ودراسة وتطوير، لأن فيه تطويراً للعلوم العقلية الإسلامية، لكنه في الواقع لم يلق ما يستحق من الاهتمام عند الكتاب المعاصرين والمهتمين بالفكر الفلسفي. وسوف نعرض لردود الشيخ على الاعتراضات الشهيرة للفيلسوف الألماني كانت مثالاً لمنهج الشيخ في الرد على الفلسفات الحديثة.

إذا كان الفرنسي ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) أبا الفلسفة الحديثة، فإن

الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت (١٧٢٤-١٨٠٤) هو ذروة سنامها، وقد اشتهرت فلسفته النقدية التي حلل بها النظم المعرفية، ووصل إلى نسبية المعرفة التي هي نوع من اللاأدرية الفلسفية، وذلك عبر نقده للعقل النظري، وإثباته لمحدودية قدرته المعرفية، وتقريره الفصل بين الوجود بذاته أو الشيء بذاته والوجود أو الشيء في وعينا ومعارفنا.

وقد اشتهرت عنه انتقاداته للأدلة العقلية المعروفة على وجود الله، وتقريره عجز العقل النظري، أو الأدلة العقلية، عن إثبات هذا الوجود، وهو إن لم ينف وجود الله، لكنه يقرر أن هذا الوجود لا يمكن إثباته استناداً إلى العقل الظري، بل استناداً إلى العقل العملي والأخلاق.

ولأن قضية إثبات وجود الله بالدليل العقلي هي في صلب الفلسفة الإسلامية التي هي عند الشيخ صبري علم الكلام أو علم أصول الدين، ومن ثم فإن ما يذهب إليه "كانت" ينسف هذا العلم من أساسه. فكان لابد من التوقف أمام هذه القضية وتوضيحها بما لا يدع أي مجال للشك، لاسيما أن الشيخ صبري قد لمس كيف أن هذه الآراء قد بدأت تؤثر في المثقفين العرب والمصريين، بل الأزهريين منهم وعلمائهم المشهورين كالشيخ محمد عبده الذي يشير مصطفى صبري إلى آرائه في نقض استحالة التسلسل الذي هو من أهم المستحيلات العقلية التي يستند إليها علم أصول الدين.

ينطلق الشيخ صبري في توضيحه لآراء الفلاسفة الغربيين، ولاسيما منهم كانت وهيغل، في أنهم كانوا يسعون من وراء تشكيكهم بقدرة العقل على التقرير في المسائل الإيمانية، إلى الدفاع عن عقائدهم المسيحية التي لا تنسجم مع العقل، فهذه هي حقيقة موقف "كانت" الذي كان معروفاً بشدة تدينه، وهذا أيضاً ما كان يرمي إليه هيغل من وراء تجويزه للمتناقضات، ونسفه بذلك مبدأ عدم التناقض الذي تقوم عليه كل

العلوم العقلية، إذ كيف يمكن أن يقبل العقل أن التثليث هو توحيد إذا لم يقبل بوحدة المتناقضات؟

لكن هذه الآراء التي ابتدعها الفلاسفة الغربيون للدفاع عن عقيدتهم المسيحية، تستخدم في الشرق المسلم للهجوم على الدين وعلى علم أصول الدين الذي بنى علماء المسلمين صرحه عالياً شامخاً عبر قرون من البحث والجدل العقلي، ليصل إلينا سائغاً نقياً من أية شائبة. لكن قبول المثقفين المصريين وبعض العلماء لهذه الآراء، وعدم ردهم لها، نابع من عجزهم وقلة بضاعتهم في العلوم العقلية الإسلامية، أو عدم رغبتهم في ذلك تماشياً مع ما ذكره فريد وجدي من استبطان الإلحاد، لكنه لا يشير أبداً إلى عجز العلوم العقلية الإسلامية عن ذلك.

ويرى الشيخ مصطفى صبري أن هذا العلم، علم أصول الدين، الذي هو فلسفة المسلمين قادر على رد كل الشبهات التي تثيرها فلسفات الغربيين ومن يتبعهم من الشرقيين؛ مسلمين وغير مسلمين، بل إن ما يزعمه بعض كبار فلاسفة الغرب ومقلدوهم من المسلمين من حجج وآراء، ليس، في مقياس علم الأصول، سوى سذاجة أطفال، كالسؤال الذي يطرحه الفيلسوف البريطاني سبنسر في كتابه "المبادئ الأولى" والذي مفاده: إذا كان الله خالق كل شيء فمن خلق الله [١].

يحدد كانت الأدلة العقلية على وجود الله بثلاثة هي: [٢]

أولاً: الدليل الوجودي أو "الأنطولوجي" ويعود هذا الدليل إلى

---

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١١٠.

(٢)انظر: الأدلة وردود كانت في: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (بيروت، دار القلم، بدون تاريخ)، ص ٢٤٣-٢٦٤، وكذلك:
كريم متى: الفلسفة الحديثة - عرض نقدي، (بيروت، دار الكتاب الجديد ٢٠٠٠)، ص ٢٦٤ وما يليها.

القديس أوغسطين وقد تبناه القديس أنسلم في العصور الوسطى، واعتمد عليه ديكارت في إثباته لوجود الله. وينطلق هذا الدليل من وجود تصور لله عند جميع الناس على أنه الموجود الكامل، وقد عدَّ ديكارت هذه الفكرة فكرة فطرية قبلية، ليذهب بعد ذلك لاستنتاج الوجود من الكمال، فالكمال يفترض الوجود ويتضمنه، عبر القياس التالي: الذي يمتلك ويحوز كل المحمولات الممكنة (الكامل) يمتلك ضمناً محمول الوجود.

ثانياً: الدليل الطبيعي، أو الكوني (الكسمولوجي)، ويسميه الشيخ مصطفى صبري بالدليل الكياني، و يشرحه شرحاً وافياً مستفيضاً، وهو يستند إلى مبدأ العلية، وهو المعول عليه في علم الكلام الإسلامي لإثبات وجود الله[1]، ويعبر عنه القياس التالي: إذا وجد شيء حادث فيجب أن يوجد شيء واجب يكون علة لوجود الحادث، وكل ما هو موجود في العالم حادث، إذن فهو يحتاج إلى علة خارجية واجبة الوجود.

ثالثاً: الطبيعي اللاهوتي، وهو دليل العلة الغائية، ويسميه علماء المسلمين دليل نظام العالم. وهو يستنتج وجود الله من نظام العالم، بحجة

---

(١)نشير إلى أن إثبات وجود الله بالدليل العقلي يتم عند علماء المسلمين عبر الخطوات التالية:

- بطلان الرجحان بدون مرجح.
- بطلان التسلسل.
- بطلان الدور.
- قانون العلية.

ولأننا لا نشرح هذه الخطوات بالتفصيل والترتيب المعهود؛ لأن هدفنا هو تبيان الردود على اعتراضات "كانت" التي قدمها الشيخ مصطفى صبري في سياق بحث كلامي فلسفي شامل يحتل معظم الكتاب الثاني من مؤلفه موقف العقل، فإننا نحيل من يرغب في معرفة هذا الموضوع بتفصيله إلى كتاب الشيخ نفسه، أو إلى كتاب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (كبرى اليقينيات الكونية) الذي استهله بتقديم شامل مبسط لهذه الخطوات، يوضحها أفضل توضيح.

أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو المصادفة، أو لا تفسره العلية المادية. إن كل ما نراه في العالم من نظام يحقق غاية ما، فهو يستند في وجوده إلى إرادة وقدرة مسبقة، ومن ثم فإن العالم بنظامه المحكوم بغايات واضحة هو من صنع مبدأ كلي القدرة والحكمة.

يرى كانت في نقده لهذه الأدلة أنها تستند جميعها بشكل أو آخر إلى الدليل الأول وهو الدليل الأنطولوجي (الوجودي) الذي يستنتج الوجود من الماهية، فيرى كانت أن الوجود ليس محمولاً ذاتياً تختلف الماهية بإثباته لها أو عدم إثباته، فمعنى المثلث لا يتغير سواء وجد مثلث أم لم يوجد.

أما الدليل الطبيعي أو الكوني (الكسمولوجي)الذي يذهب من حدوث العالم، أو أي شيء فيه، إلى إثبات موجود ضروري يكون علة للوجود الممكن، فيقدم عليه "كانت" مجموعة اعتراضات هي: إن الموجود الضروري ليس حتماً هو الموجود الكامل، فقد يكون المادة أو العالم.

وكذلك يرى "كانت" أن مبدأ العلية يقضي بأن لكل ظاهرة علة لا بأن لمجموع العلل علة أولى، كما أن مبدأ العلية هو مبدأ مسلم به في حدود التجربة والحس، لكنه غير مثبت خارج حدود التجربة.

أما اعتراضه على الدليل الطبيعي الإلهي، أو دليل الغائية، فهو يراه دليلاً جميلاً ومشهوراً لدى الجمهور، لكنه يحتوي على نقائص كثيرة، فهو يشبه غائية الطبيعة، إن كانت حقيقية، بغائية الفن أو الصنعة؛ ففي الفن نجد أن المادة والصنعة متغايران؛ فالمادة بحاجة إلى من يطبعها بصورة، أما في الطبيعة فلا بد من برهان خاص على أن الطبيعة عاجزة بنفسها عن إحداث النظام، لذلك فنحن مضطرون إلى ما سبق من أدلة تثبت بطلانها، برأي كانت.

من ناحية أخرى فلو سلمنا بالشبه بين الطبيعة والصنعة فإن ما نصل إليه هو إثبات أن صورة العالم هي الحادثة لا مادته. وهكذا فنحن نثبت

وجوب صانع للعالم، أو مهندس صوري، يحتاج للدليل الوجودي لإثباته خالقاً للعالم، وقد ثبت بطلان الدليل الوجودي فهذا الدليل فاسد أيضاً.

لا يعترض الشيخ مصطفى صبري على دعوى كانت في فساد الدليل الوجودي كما قدمه ديكارت، ويقول في حقه " لا يعجبني الدليل الوجودي من أدلة ديكارت على إثبات وجود الله فأراه مبنياً على مغالطة خفية استولت على عقول المتمسكين به" [(١)] وهو يلوم الدكتور عثمان أمين في كتابه عن ديكارت، وكذلك الأستاذ العقاد على مساعيهم للدفاع عن هذا الدليل، ويلخص القول به كما يلي: " خلاصة ما أقوله أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال- ومنه الوجود طبعاً- توهم محض من نوع المصادرة على المطلوب، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال، في حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً، بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً وهو الدور والمصادرة على المطلوب"[(٢)].

إن الشيخ مصطفى صبري يتفق مع كانت في كون الدليل الوجودي غير صحيح، لكنه لا يتفق معه في أن الأدلة الأخرى تعتمد على الدليل الوجودي، ولاسيما الدليل الطبيعي المستند إلى مبدأ العلية. ويقدم الشيخ

---

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ٢١٤.

(٢)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ٢١٥. ويوضح صبري القضية الموجبة بمثال قولك: العنقاء تطير وهذا قول كاذب، أما قولك العنقاء لا تطير فهو قول صادق. وسبب الكذب في الحالة الأولى أنك تعرض قضية موجبة تتوقف صحتها منطقياً على وجودها، والعنقاء طائر غير موجود. أما قولك العنقاء لا تطير فهو صادق لأنه قضية سالبة؛ لأن إثبات أي شيء لما هو غير موجود كذب، لكن نفي وسلب أي شيء وكل شيء عن أمر غير موجود - هو صدق.

مصطفى صبري شرحاً واسعاً ومسهباً لكل جوانب هذا الدليل العقلي وملحقاته ومرتكزاته، ويرد كل الشبه المثارة حوله، بل يمكن اعتبار أن الجزء الثاني من كتاب موقف العقل مخصص لإثبات هذا الأمر وتوضيحه من كل جوانبه، ومحاججة كل الآراء الفلسفية التي تتعلق به، سواء صدرت عن الشرقيين أم الغربيين، وهذا بحق هو ما يجعل من هذا الكتاب محاولة فريدة في الفكر العربي الإسلامي الحديث للسير في تطوير علم الكلام الإسلامي قدماً إلى الأمام.

إن إثبات وجود الله عند المسلمين هو إثبات لواجب الوجود، وهذه قضية أساسية يرى الشيخ مصطفى صبري أن كثيرين يغفلون عنها، فيقرر " كل ما ثبت وجوده من دون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذي ننشده، وهو المميز الوحيد له عن غيره. وهذه النقطة المهمة في مسألة إثبات وجود الله لا يجدها هواة الغرب منا الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية"[1]، إن الطريقة الكلامية المتبعة لإثبات وجود الله هي التالية: إن الموجود ينقسم إلى درجتين؛ درجة الإمكان ودرجة الوجوب. والمعدوم كذلك ينقسم إلى درجتين؛ درجة الاستحالة ودرجة الإمكان. وإن كل حادث يلزم أن يكون ممكناً لا مستحيلاً وإلا لما حدث. ولا واجباً وإلا لما سبقه العدم. والممكن ما لا يقتضي لذاته أن يكون موجوداً ولا أن يكون معدوماً، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه، فإذا وجد، وجد لعلة ترجحه وإلا للزم الرجحان من دون مرجح وهو مستحيل عقلي، لعدم التساوي فيما فرض فيه التساوي، أي الوجود والعدم، وإن عدم التساوي فيما فرض فيه التساوي يستلزم خلاف المفروض المؤدي إلى التناقض. وهكذا فإن مبدأ العلية يُرد إلى مبدأ عدم التناقض ويُثبت به، كقولك:

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٠٣.

لولا أن لكل حادث علة، لحدث بنفسه من دون علة، وللزم من ذلك الرجحان من دون مرجح وهو تناقض محال.

كذلك يمكن إثبات مبدأ العلية برده إلى البداهة العقلية التي لا تحتاج إلى برهان، وهو طريق آخر؛ فمبدأ العلية مبدأ عقلي أولي، لا يمكن التشكيك به أبداً، وهو مما يسميه الفلاسفة الحديثين المبادئ الأولى للعقل؛ وهو بأن نقول بأننا نرى في العالم حادثات وتقلبات، وإن وجودنا نحن من جملة تلك الحادثات، وهذه مقدمة أولى مبنية على الحس والمشاهدة ومثبتة عند أهل العلم القديم والحديث. ثم ننتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: لا بد لكل حادث من علة، وهذه المقدمة وإن كانت لا تستند إلى الحس والمشاهدة لكنها يقينية أكثر من الحس والمشاهدة لكونها من المبادئ العقلية. وإن إنكار هذا المبدأ يقود إلى إنكار العالم وإنكار المعرفة ونسف أي أساس لأي علم من العلوم؛ لأن جميع العلوم مدينة لهذا المبدأ في وجودها[١].

إذا كان لكل حادث علة، فهذه العلة بدورها إما قديمة واجبة، أو حادثة. فإذا كانت حادثة احتاجت هي ذاتها إلى علة ثانية، وإذا كانت الثانية كذلك، احتاجت بدورها إلى علة ثالثة. وهكذا لا يمكن الاستمرار بهذا الطريق وإلا لزم التسلسل وهو محال. ومن ثم لا بد من وجود غير حادث؛ أي واجب بذاته ليكون علة للوجود الحادث، وهذا هو واجب الوجود[٢].

إن "كانت" الذي يقبل بمبدأ العلية أصلاً، يعترض، كما أوردنا، بأن

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٦٣-١٦٤. كذلك فإن الشيخ يتحدث بتفصيل أكبر عن الفلسفة الريبية واللاأدرية عند هيوم وباركلي ومن سبقهم ومن تلاهم من أصحاب هذه الفلسفات (يسميها الشيخ حسبانية) في مو ضع آخر من كتابه هذا. انظر ص ٢٢٣- ٢٣٤.

(٢)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٦٦.

هذا المبدأ يقضي بأن لكل ظاهرة علة، لا بأن لمجموع العلل علة أولى، وهذا الاعتراض يستلزم القول بالتسلسل؛ أي تسلسل العلل. لذلك يعمد الشيخ مصطفى صبري إلى إثبات استحالة التسلسل عبر صفحات طويلة[١] خلاصتها أن تجويز التسلسل يقود إلى نفي الوجود "إن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى الواجبة فلا وجود للسلسلة ولا لأجزائها المعلق كل منها بمعلق- لا شيء منها بموجود ولا معلق بموجود، بل معلق بمعلق. وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطلان وجود السلسلة وأجزائها"[٢]. أي إن كل حادث غير معلول بعلة واجبة فهو معلق بحادث مثله إلى ما لا نهاية، وكل حادث لا بداية له فهو معدوم.

أما اعتراض كانت على الدليل الطبيعي، بأن مبدأ العلية هو مبدأ مسلم به في حدود التجربة والحس، لكنه غير مثبت خارج حدود التجربة، فهو كذلك اعتراض باطل يعلق عليه الشيخ بمايلي: " إنا نلفت إلى ما في هذا الاعتراض من الغموض والإبهام. فما مراد" كانت" من ادعاء أن مبدأ العلية ليست له قيمة في غير هذا العالم المحسوس؟ واللازم والضروري أن يجري مبدأ العلية القائل بأن لكل حادث علة، في كل حادث، فلا يحدث حادث من دون علة لحدوثه. فماذا يكون إذن تعلق اعتراض "كانت" المفرق بين المحسوس وغيره بهذه القضية المأخوذة في دليل إثبات الله؟ أليس في العالم المحسوس حادث؟ فإن كان واحتاج إلى العلة، باعتراف "كانت" في المحسوسات ننقل الكلام إلى علتها، وإن كانت حادثة أيضاً ومحسوسة احتاجت هي أيضاً إلى علة. وهكذا حتى تنتهي إلى علة قديمة لا تحتاج إلى علة وهو المطلوب، أو تتسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية، وقد علمت أن هذا التسلسل محال.

---

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٧٠-١٩٥.

(٢)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٨٥.

وإن كان مراد "كانت" من اعتراضه أن العلة القديمة التي تنتهي إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل، خارجة عن العالم المحسوس، وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده في مبدأ العلية، هو كون المعلول والعلة كلاهما من المحسوسات، فمع أن هذا الاشتراط لا مبرر له غيرُ محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله، يُرد عليه أن سلسلة العلل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة، تكون متضمنة لاحتياجات غير مقضيّة ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة، وإن لم تكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس. ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية: عدم وجود سلسلة العلل الحادثة في نفس الأمر حتى ولا علة واحدة منها.. فإذا لم ينتقل من الحادثات المتسلسلة المحتاجة إلى قديم غير محتاج، كما ادعى "كانت" لعدم كونه من المحسوسات التي هي محل تطبيق مبدأ العلية على زعمه، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذي بحثنا عن علته من غير علة، فلا يجري مبدأ العلية بالنظر إلى الشرط الذي بنى عليه "كانت" اعتراضه، في العالم المحسوس أيضاً، في حين أنه مُعترف بجريانه فيه ومدع لاختصاصه به، وهذا خلف"[١].

إن مراد الشيخ مما سبق أننا حتى لو قبلنا شرط "كانت" على قصر مبدأ العلية على المحسوسات، وهذا أصلاً أمر غير صحيح لأن مبدأ العلية هو مبدأ عقلي قبل أن تثبته التجربة، لكن حتى لو قبلنا بهذا الشرط، وسرنا بالعلل الحسية حتى آخر علة محسوسة، فإما أن تكون هذه معلولة بعلة قديمة،محسوسة أو غير محسوسة، وهو برهان الواجب، وإما أن تكون معلولة بعلة حادثة، فهي تحتاج بدورها إلى علة، وإما أن تنقطع سلسلة العلل، فتبقى الموجودات المحسوسة والمعلولة غير مقضية، وغير

---

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٩٨.

مستندة إلى شيء، أي إنها غير موجودة، وهو خلاف ما أثبتناه من وجودها في المحسوسات وسريان مبدأ العلية عليها.

ثم يضيف الشيخ معلقاً: " لا يستطيع "كانت" أن ينهض من تحت هذا النقد القاسي المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة، محسوسة أو غير محسوسة، وبين لزوم بقاء الحادثات المحسوسة، التي يسلم " كانت" بحاجتها إلى العلة، من غير علة. وخلاصة انتقادنا أن حصر مبدأ العلية في المحسوسات لا ينفع "كانت" في نقض الدليل الذي أقمناه لإثبات وجود الله.. ولا يستطيع النهوض من تحت هذا النقد إلا إذا اعتبر تسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية.. علة، أي قبل بمبدأ التسلسل، وهو ما بنى عليه اعتراضه الأول، وقد ثبت بطلانه"[1].

أما اعتراض" كانت" الآخر على الدليل الكوني " الطبيعي" الذي ينص على أن الموجود الضروري ليس حتماً هو الموجود الكامل، فقد يكون المادة أو العالم. يقول الشيخ مصطفى صبري: " ومن اعتراضات "كانت" الغريبة التي لا تتناسب مع مركزه في الفلسفة، أن واجب الوجود الذي يثبته الدليل الكياني- وهو ما ذكرناه وعولنا عليه- لا يدل على وجوب وجود الله الذي هو الأكمل؛ لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدليل، مجموع الكائنات أو المادة.

وفيه أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثاً فعلى الأقل يشمل الحادثات، والمجموع المركب من الحادث وغيره لا يمكن أن يكون قديماً بله أن يكون واجباً. أما المادة فقد كان الماديون، قبل النظرية الجديدة القائلة بفناء المادة، يدعون أزليتها وأبديتها، وكنا نحن لا نسلم لهم بذلك، مع أن الأزلية والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافي الوجوب وهو احتياجها إلى الصورة وعدم وجودها مستقلة عنها،

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٩٨.

فكيف يكون الأكمل هو هذه المحتاجة؟ ثم إن المادة قابلة لا فاعلة، والمقصود من دليل إثبات الواجب هو البحث عما يكون علة أولى لوجود الكائنات ومبدأ له. وما هي الفائدة في إثبات وجوب وجود المادة التي ليس من شأنها الخلق والإيجاد لكون العطالة من أخص أوصافها عند جميع أهل العلم؟ فلو أن المادة فُرض كونها واجبة الوجود - وهي بهذه الحالة- فإننا في حاجة إلى إثبات واجب آخر له مؤهلات الخلق والإيجاد وهو الذي يدل الدليل على وجوب وجوده بدافع العلية، ولا يدل على وجوب وجود شيء لا يقدم ولا يؤخر في قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها. فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات ولا تكون علة الوجود لها، بمعنى موجدها"[1].

إذا ما انتقلنا إلى الدليل الثالث وهو الدليل الطبيعي الإلهي، أو دليل الغائية، فهو يستند إلى الدليل الكياني - الدليل الثاني - الذي أثبته الشيخ من جميع وجوهه، ومن ثمَّ فهو لا يستند إلى الدليل الوجودي الديكارتي غير المثبت، كما ادعى "كانت".

مع ذلك يعلق الشيخ على اعتراضات "كانت على هذا الدليل بقوله: " والفيلسوف "كانت" قرر دليل نظام العالم، المسمى في عرف العلماء الغربيين بدليل العلة الغائية، هكذا: إنا نرى في العالم آيات وعلامات ترتيب وانتظام، وهذا الانتظام ممكن غير ناشئ من طبيعة الأشياء، فيلزم وجود علة أو علل حكيمة توجد هذا النظام، وبالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم، يلزم أن تكون هذه واحدة. ثم اعترض عليه - كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة- أولاً بأن هذا الدليل إنما يثبت إمكان صورة العالم لا إمكان مادته، فيدل على وجود صانع للعالم لا على وجود خالق له.

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ٢٠١-٢٠٢.

و الجواب أن الصورة لا تنفك عن المادة ولا توجد إلا معها، فيلزم أن تكون علة وجود أحدهما هي علة وجود علة وجود للآخر.... واعترض "كانت" أيضاً بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم حكيم بقدر ما في نظامه من الحكمة، لا على وجود ناظم حكيم مطلق، وبعبارة أوضح يدل على وجود ناظم حكيم بقدر أنه يكون ناظم العالم، لا لحد أن يكون الله.

وفيه أن من يجمع بيده نظام الكائنات جميعاً وأفراداً، وأجزاءه من أجنحة بعوضتها إلى منظومات شموسها، ويصل حاضر هذا النظام العام بغابره البعيد مهيمناً عليه، إن لم يكن حكيماً مطلقاً فماذا يكون؟"[1].

وأما اعتراض "كانت" على دليل الحكمة في نظام العالم، بأن هناك كثيراً مما ينطوي عليه العلم ولا نعرف حكمته، فيجيب عليه الشيخ بالقول: " إن منشأ الإشكال جهلُنا الحكمة المندرجة فيه.. فنحن لا نعرف حكمة كل شيء في العالم ونعترف بعجزنا، والفيلسوف "كانت" أيضاً لا يعرف، ولكنه يزعم أنه كان يعرف لو كانت موجودة"[2].

ولكن هل يمكن إثبات هذا الدليل بشكل مستقل عن اعتماده على الدليل الكوني أو الطبيعي، الكياني كما يسميه الشيخ؟ هذا ما يعمد إليه الشيخ مصطفى صبري" إن لي في إثبات هذه المسألة وجهاً آخر؛ فأقول بناء عليه: إن دليل كيان العالم ودليل نظامه متساويان في الدلالة على وجود الله، وكما أن دليل الكيان يستند على حدوث العالم أو إمكانه، فدليل نظامه الذي هو أيضاً من الحادثات والممكنات، كما اعترف به "كانت" يدل على وجود الله من طريق الحدوث أو الإمكان سواء بسواء، فيثبت من حدوث كيان العالم وحدوث نظامه أو إمكانهما، لا سيما إمكانهما، احتياجهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً لتسلسل

---

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ٤١٩.

(٢)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ٤٢٢.

الممكنات، كما مر تفصيله عند تقرير الدليل الأول. فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود تعين أن يكون هذا الناظم هو الله؛ لأن واجب الوجود لا يكون غير الله"[١].

هذا مختصر الأدلة والبراهين العقلية التي رد بها الشيخ مصطفى على اعتراضات "كانت" على الأدلة العقلية على وجود الله، وقد كان هدف الشيخ ليس مجرد الرد على قضية جزئية؛ بل إثبات صحة وقدرة الحجج العقلية والعلوم العقلية التي تتعرض لهجمة شرسة من أنصار المذهب التجريبي والفلسفة الوضعية. كما كان يهدف أيضاً إلى الانتصار لفلسفة الإسلام والأصول العقلية لدين الإسلام التي بدأت تتأرجح في عقول المثقفين والشيوخ من أبناء المسلمين في مصر، لدرجة أن الشيخ محمد عبده قد قرر، بتأثير من فلسفة "كانت" حتماً، بأن كل ما قيل وما يقال في إبطال التسلسل هو محض أوهام وخيالات كاذبة [٢]، وتحديه لمشايخ الأزهر في إثبات وحدانية الله.[٣] لقد كان الشيخ يدافع عن منظومة معرفية - علم أصول الدين- تحتل مكان القلب من علوم وعقائد وثقافة المسلمين، علم تستند إليه الثقافة الإسلامية المتكاملة التي نمت عبر قرون طويلة ووصلت إلينا فلم نؤدها حقها[٤].

---

(١)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ٤٢٠.

(٢)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ٢/ ١٧٢.

(٣)انظر: مصطفى صبري، موقف العقل، ١/ ١٣٠.

(٤)من الملاحظات السلبية التي نسوقها على دراسة مفرح القوسي عن الشيخ مصطفى صبري، أن الكاتب يأخذ على الشيخ اهتمامه ودفاعه عن علم الكلام، ويرى ذلك من المآخذ والسلبيات، في حين أنها من أهم ميزاته وإيجابياته؛ إذ لو لم يعتن الشيخ ومن قبله علماء الإسلام بالكلام والحجج العقلية لضاعت ربما عقائد الإسلام أمام الشبه الكثيرة التي أثارها المتشككون والمغرضون على مر العصور، أو لصار الدين الإسلامي وعقائده إلى موقع العقائد المسيحية التي لا يمكن إثباتها عقلاً، وهذا - من دون شك - نقص يصدر عنا نحن المسلمين، وتقصير بالدفاع =

الأمر الثاني: تفسير النبوة وتأويلها بطريقة جديدة

الإيمان بالنبوة والأنبياء هو أصل من أصول الدين الذي لا يمكن التخلي عنه دون الخروج من الإسلام. لكن النبوة بحد ذاتها هي أمر مختلف عن كل مبادئ العلم الحسي الوضعي، ولأن إنكار النبوة بشكل مباشر أمر غير ممكن عملياً، فقد لجأ العلمويون إلى تأويل النبوة بطريقة تتماشى، أو لنقل تتملق العلوم وتظهر بمظهرها. وقد عمد هؤلاء إلى تعريف النبوة بطريقة تبعدها عن مفهوم الوحي الإلهي، وتحصر معناها في العبقرية الإنسانية؛ فقضية الوحي والملائكة وجبريل لا تثبت أمام الموضوعية والبحث العلمي، كما يرى الأستاذ محمد فريد وجدي، أما العبقرية فهي صفة إنسانية يقرها العلم ويحترمها[١].

هذه المعاني نجدها واضحة في تعريف محمد عبده للنبوة حيث يقول: " أقول: قد يعرَّف النبي بإنسان فُطر على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ولكن التعليم الإلهي، فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه فهو رسول أيضاً، وإلا فهو نبي فقط وليس برسول، فتفكر فيه فإنه دقيق "[٢].

= عن ديننا وعقيدتنا. لكننا نقول بأن موقف الدكتور مفرح القوسي من علم الكلام هو تعبير عن موقف التيار السلفي التقليدي الذي لا يقر به ولا يقبله، وهذا تفريط كبير ستتحدث عنه في فصول لاحقة إن شاء الله. انظر كتاب القوسي السابق الذكر، ص ٦١٦-٦١٧.

(١) انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٣٧٩.

(٢) محمد عبده: شرح العقائد العضدية، نقلاً عن: الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل، ٣٨/٤-٣٩. ونشير إلى أن تعريف النبوة هو أمر واضح لا لبس فيه، ومتوافر في كل كتب العقيدة الإسلامية، وأهم ما في هذه التعريفات المتعددة هو أمر الوحي الإلهي الذي لا معنى للنبوة بدونه، وقد أبرز الشيخ محمد سعيد =

وقد رد الشيخ مصطفى صبري على هذا الكلام بقوله: " أقول: ليس في تعريف الشيخ شيء من خصائص النبوة والرسالة، لا وحي ولا ملك مرسل ولا كتاب منزل ولا معجزة، وعليه؛ فمن أين يعرف كونه (لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً)؟ " ويضيف تعليقاً على جملة (ولكن التعليم الإلهي) فيقول: " لكنه يمكن حمل هذا التعليم أيضاً على الفطرة، ثم.. من أين يعرف أنه التعليم الإلهي؟ "[١].

لقد تصدى الشيخ لكل هذه الدعوات التي تسعى إلى تعريف عصري لمعنى النبوة، تعريف يتماشى مع نمط التفكير الحديث، لكنه في المحصلة يصل إلى النفي الكلي لمعنى النبوة، كما أوضح الشيخ ذلك في مجموعة من الأمثلة، منها كتاب رشيد رضا " الوحي المحمدي" الذي يقول فيه بآراء علماء الألمان الذين وجدوا في حفائرهم في العراق ما يؤكد أن شريعة سيدنا موسى مستمدة من شرائع حمورابي لا من وحي الله تعالى، وأنه لم يرد عن حمورابي أنه ادعى أن شريعته وحي منزل[٢]!!

أما فريد وجدي في سلسلة مقالات نشرها في مجلة الأزهر تحت عنوان " السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة" فقد أخذ على

= رمضان البوطي هذا الأمر في تعريفه للنبوة والرسالة بقوله: "إنسان أوحى الله إليه بواسطة جبريل أن يبلغ عامة الناس أو فئة منهم أمراً من قبل الله جل جلاله، فإن أوحى الله إليه بأمر ولم يأمره بتبليغه فهو نبي فقط". ويعلق الشيخ البوطي على تعريف محمد عبده للنبوة بقوله: "أنت في غنى عن أن أعلق شيئاً على هذا الاختراع العجيب لمعنى النبوة.. كما أنت في غنى عن أكشف لك السر الذي دعاه إلى أن يستعمل كلمة الفطرة في التعريف بدلاً من كلمة (الوحي) التي أطبق عليها المسلمون كلهم - منذ عصر النبوة إلى عصرنا هذا - على اتخاذها قيداً أساسياً في تعريف النبي". انظر، محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧، ص ١٨٥-١٨٦.

(١)موقف العقل، ٤/ ٣٩.

(٢)انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٣٨٠.

عاتقه أن يعرض للمسلمين سيرة نبينا عليه الصلاة والسلام في ضوء المنهج الحسي التجريبي المسمى بـ" الدستور العلمي "، فكان أن خرج لنا بنتيجة مفادها " أن لا حاجة للنبي في مذهبه إلى تلقي الوحي من الله، بل يكفيه وحي عقله الزائد إلى حد العبقرية الممتازة "[١].

أما الدكتور زكي مبارك فقد نشر في مجلة "الرسالة " مقالة بعنوان: (النواحي الإنسانية في الرسول) ادعى فيها أن النبوة صفة مكتسبة تُنال بالجهاد في سبيل المعاني الإنسانية السامية، وأن النبوة بمعنى الوحي تتناقض مع إنسانية الرسول وتجعل منه إلهاً[٢].

لقد أوضح الشيخ صبري أن كل هذه الأقوال، وغيرها مما يقدح في حقيقة النبوة، هي إلغاء لها، وعلى طريقته المعتادة فقد رد على هذه الأقوال بتقديم كل الأدلة الشرعية والعقلية التي تثبت النبوة، وأكد على كون الاعتقاد بالنبوة هو في صلب العقيدة. لكنه يوضح كذلك الأسباب التي دعت هؤلاء للترويج لمثل هذه الأقوال، ويرى أن أهمها هو تقليدهم للغرب وتبنيهم لآراء المستشرقين، يقول: " إن عقول الطائفة العصرية مخطوفة بيد علم الغرب المادي... إنهم يريدون أن يتصوروا نبوة محمد ﷺ على غير ما نتصوره نحن المسلمين القدماء، ليس فيها ما يخرق سنة الكون، إنما هي عبقرية في الفضيلة والنزاهة والحكمة والهداية إلى ما فيه سعادة الأمم "[٣]. ويقول أيضاً: " إن المتعلمين العصريين إنما يعتمدون في بحث حياة نبينا محمد ﷺ على أقوال المستشرقين والمؤرخين الغربيين التي لا تتفق مع نصوص الكتاب والسنة، وهذا ما يدعوهم لتأويل تلك

---

(١)انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٣٨١.
(٢)انظر: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٣٨٢.
(٣)انظر كتاب: (القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون) نقلاً عن (الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٤٠٠).

النصوص لكي تتمشى مع أقوالهم، على أنهم مهما فعلوا ومهما ضحوا بنصوص الكتاب والسنة فلن يحوزوا على مرضاة أولئك المستشرقين والمؤرخين؛ لأنهم لا يعترفون بنبوة سيدنا محمد ولا يمنحون القرآن رتبة كلام الله " [(١)].

الأمر الثالث: إنكار المعجزات النبوية وخوارق الأمور

إن المنهج الحسي التجريبي لا يتفق مع منطق المعجزات وخوارق الأمور، وكما حاول المثقفون العلمويون تأويل النبوة وإفراغها من الوحي، فقد عمدوا إلى تأويل المعجزات النبوية وتفسيرها علمياً، كما يدّعون، تزلفاً للمنطق العلمي التجريبي حتى ولو أدى ذلك إلى إنكار صريح للقرآن وصحيح السنة.

لقد كان لمحمد عبده - رائد العلموية الحديثة- قصب السبق في هذه القضية، فقد أول الطير الأبابيل وحجارة سجيل بوباء الجدري، وأوّل انشقاق البحر لسيدنا موسى بظاهرة المد والجزر الطبيعيين، وشكك في صحة القصص القرآني وقال بأن وجود شيء من القصص في القرآن لا يقتضي صحته [(٢)].

وقد ذهب فريد وجدي إلى إنكار معجزات الأنبياء عموماً، وادعى أنها غير ممكنة لمخالفتها للعقل والعلم وسنة الكون[(٣)]. كما أنكر الشيخ محمود شلتوت قصة رفع سيدنا عيسى وأنه حي وأنه سيعود في آخر الزمان، وأنكر وجود الشيطان الرجيم، يقول الشيخ مصطفى صبري: "ومن فروع الإيمان بالعلم الحديث المنكر لغير المحسوسات، إنكار

(١)موقف العقل، ١/ ٣٥٠.

(٢)تفسير المنار ١/٢٧٣، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٩٩. نقلاً عن: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٤١٦.

(٣)الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٤١٦.

فضيلة الشيخ شلتوت عضو جماعة كبار العلماء ومجمع فؤاد الأول للغة العربية ولجنة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وجود الشيطان الرجيم الذي نستعيذ منه كل يوم في الصلوات الخمس، وإنكاره لرفع سيدنا عيسى ونزوله في آخر الزمان" [١]. وكذلك نفى محمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد) والشيخ مصطفى المراغي في تقريظه لهذا الكتاب، المعجزات التي حصلت مع سيدنا محمد، وأن المعجزة الوحيدة هي القرآن[٢].

وكذلك فإن الشيخ رشيد رضا قد أوّل قصة انشقاق القمر الواردة في القرآن، بظهور الحق، كأن نقول: انشق الصبح، أي ظهر وبان[٣]!!. ولا ينكر رشيد رضا معجزات الأنبياء السابقين، لكنه يقر بأنها تنافي العقل والعلم، وهي بنظره من منفرات العلماء والعقلاء عن الدين في هذا العصر، ولولا ورودها في القرآن الكريم لكان إقبال " أحرار الإفرنج " على الدين الإسلامي أكثر، واهتداؤهم به أعم وأسرع [٤]. ولا أدري حقيقة لمن يوجه رشيد رضا لومه وحسرته على هذا " الخلل " في القرآن الكريم الذي أدى إلى تنفير" أحرار الإفرنج " وتابعيهم عن الإسلام الذي جاء به الوحي، فراحوا من شدة حرصهم على الدين يعدلونه ليتماشى مع علوم الغرب المقدسة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها!!!

لقد رد الشيخ مصطفى صبري على هذه الادعاءات بالأدلة النقلية

(١)موقف العقل، ١/ ٣٤.

(٢)موقف العقل، حيث خصص القسم الأول لكل هذه الشبهات ومناقشتها، وكذلك في أماكن مختلفة من الكتاب.

(٣)- موقف العقل، ٤/ ١٦٧-١٦٨.

(٤)تفسير المنار، ١/ ١٦٢، والوحي المحمدي، ص ٦٢. نقلاً عن: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٤٢٤.

والعقلية، وعاد للتأكيد على النقطة الجوهرية، برأينا، وهي أن مصدر هذا الخلل في التفكير الذي استولى على عقول رجال المدرسة العقلية الحديثة من علمويين وعلمانيين هو أن إيمانهم بالعلم الحديث أكبر من إيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله، وأنهم في المحصلة لم يكونوا سوى مقلدين لعلماء الغرب سائرين على دربهم. وقد غاب عن أذهانهم أمر مهم، وهو أن علماء الغرب ينفون المعجزات لأنهم لا يعترفون أصلاً بوجود الله ولا بوجود أنبيائه، ولو آمنوا بالله، لما كان ممكناً عقلاً نفي المعجزات[1].

ثالثاً: تحرير المرأة والدعوة لتغيير منظومات القيم الاجتماعية الإسلامية

ربما كان المجال الاجتماعي هو المجال الذي حققت فيه أنماط التفكير الغربي الحديث أكبر انتصاراتها؛ فقد دخلت عديد من الأفكار والمفاهيم الغربية وأنماط السلوك الاجتماعي والأسري إلى حياتنا الإسلامية بسرعة كبيرة، وقد ساعد على انتشار هذه الأنماط عدد كبير من أبناء المسلمين الذين روجوا لها وقدموها على أنها من ثمرات المدنية والحضارة. لقد انتشرت الأفكار التي تنادي بتحرير المرأة وسفورها ومساواتها بالرجل، وتغيرت أنماط الحياة في المدينة العربية، وتغير شكل العلاقات داخل الأسرة، وصارت سمة مميزة لكثير من العائلات - لاسيما الميسورة منها - تقليد أنماط العلاقات الأسرية في الغرب، وربما ذهب بعضهم إلى ترك اللغة العربية وحشو الكلام العربي بجمل وكلمات من اللغات الأجنبية دون أي مبرر سوى التجمل بكل ما هو غربي. وقد تم تغيير اللباس للرجال والنساء تبعاً لتغيرات الأزياء الأوروبية، دون مراعاة للحشمة أو الشرع.

---

(١)انظر: القول الفصل، ص ٩٣، ٩٨، وكذلك: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٤٣٩- ٤٤٠.

لكن أخطر هذه الدعوات كانت دعوات تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وسفورها، وذلك لسببين: الأول، أن قضية المرأة مرتبطة بالأسرة ومن ثم مرتبطة ببنية المجتمع وقيمه. وإن أي تغيير في تلك البنية سيكون له آثاره وانعكاساته على مجمل حياة المجتمع.

ثانياً: إن الدعوة إلى الحرية والمساواة هي من الأفكار التي لاقت رواجاً وشهرة في العصر الحديث، وصارت الدعوة إليها مقرونة بمفاهيم التقدم والحضارة والرقي، فصار من الصعب الاعتراض عليها، حتى وإن طرحت بطريقة خاطئة، كما هو الحال في موضوع المرأة. لذلك فقد صار الرافضون لهذا الطرح الخاطئ يُصوَّرون وكأنهم المدافعون عن العبودية والتمييز المجحف والظلامية، في حين أن الأمر لا يعدو كونه محافظة على التوازن الاجتماعي.

لقد كان قاسم أمين من أبرز الأسماء التي دعت لتحرير المرأة، وقد ألف في ذلك كتابين؛ الأول في عام ١٨٩٨، وسماه " تحرير المرأة " والآخر في عام ١٩٠٠ وسماه " المرأة الجديدة ".

لقد دعا قاسم أمين إلى تحرير المرأة وخروجها من البيت ومشاركتها الرجل الحياة الاجتماعية، ودعا إلى نزع حجاب المرأة، وعدّه عادة اجتماعية وليس تكليفاً شرعياً، وأن الأمر بالاحتجاب وعدم مخالطة الرجال هو أمر خاص بنساء النبي ﷺ. وقد أورد بعض الآيات القرآنية والأحاديث من النوادر وأولها بما يتناسب ووجهة نظره، لكن المتتبع لكتابه يلمس السبب الحقيقي والمبرر الأبرز لهذه الدعوات، وهي تلك القناعة المطلقة والإيمان المطلق بالغرب فهو يرى بأن الأوربيين الحريصين على الشرف والفضيلة، والذين هم أكمل عقلاً وشعوراً من المسلمين - على زعمه - قد تركوا الحجاب ومن ثم فلا خير فيه؛ لأنه لو كان فيه خير ما تركه الأوربيون، فالعفة في النفس وليست في

الثوب[١]. هذا هو القياس الحقيقي لآراء قاسم أمين، وهذا هو القياس الذي سار على نهجه كثير من رموز تلك المرحلة. لقد صار الحجاب في أذهان المفتونين بالغرب هو سبب التخلف، وصار نزع الحجاب هو من أسباب التقدم والحضارة[٢].

لقد أعطى الشيخ صبري لقضية المرأة أهمية خاصة، وعدّها من أعظم المسائل الاجتماعية وأكبر المخاطر التي تتهدد مجتمعنا الإسلامي في صميمه، فهي مرتبطة بالأخلاق، وذهاب الأخلاق هو نهاية حتمية للأمة.[٣] وقد توقف الشيخ مصطفى صبري أمام دعوات قاسم أمين وسعد زغلول وأحمد الصاوي - كاتب في جريدة الأهرام - وأحمد لطفي السيد وولِيّ الدين يكن، وغيرهم ممن دعوا للتحرر ونبذ الحجاب [٤]. وقد أفرد كتاباً مستقلاً في هذا الموضوع هو كتاب (قولي في المرأة ومقارنته بأقوال مقلدة الغرب)، ويبدو من عنوان هذا الكتاب موقف الشيخ صبري من هؤلاء على أنهم مجرد مقلدة يدعون لكل ما هو موجود في الغرب على غير هدى ولا بصيرة. وقد أفرد لهذا الموضوع صفحات كثيرة متفرقة من كتابه (موقف العقل).

---

(١)قاسم أمين: تحرير المرأة، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة. ص ١١٤-١١٦. نقلاً عن الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٥٣٨.

(٢)يبدو هذا المعنى واضحاً في شعر جميل الزهاوي الذي يقول:

ليس يرقى الأبناء في أمة ما ... لم تكن قد ترقت الأمهات

أخّر المسلمين عن أمم الأرض ... حجاب تشقى به المسلمات

(٣)أوضح هذه الأهمية في كتابه " قولي في المرأة "، ص ٤. انظر كذلك: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٥٤٥ وما يليها.

(٤)لقد عمد الزعيم الوطني سعد زغلول إلى نزع حجاب النساء بيده تأكيداً لدعوته لنزع الحجاب، وقد كتب ولي الدين يكن مخاطباً المرأة المسلمة:

أزيلي الحجاب عن الحسن يوماً ... وقولي مللتك يا حجابيه

فلا أنا منك ولا أنت مني ... فرح ذاهباً إنني ذاهبة

وقد أوضح الموقف الشرعي الصحيح من مسألة الحجاب والاختلاط، ورد على كل الشبهات التي أثارها أصحاب هذه الدعوة، كما أوضح أن أصحاب الدعوة لتحرير المرأة هم مخادعون لأن ما يدعون إليه من سفور المرأة ومخالطتها للرجال دون ضوابط شرعية سوف يقود بالنتيجة إلى الانتقاص من مكانتها وتكريس عبوديتها، يقول: " إذا أسفرت المرأة تأمّت - أي أصبحت أمَة "[1].

إن الشيخ صبري يحصي كل الدعاوى والشبهات التي أثارها أصحاب هذه الدعوات، ثم يقوم بالرد عليها، ولأننا لا يسعنا أن نورد كل هذه الشبهات والردود في دراسة مقتضبة فسوف نورد نماذج منها توضح ذكاء الشيخ وقوة منطقه في الرد على أصحاب الشبهات.

لقد ادعى قاسم أمين في موقفه من الحجاب أمرين؛ أولهما أن الحجاب هو عادة ضارة دخلت إلى الإسلام نتيجة مخالطة المسلمين لبعض الشعوب، وأنه ليس للحجاب أصل في الإسلام. أما الأمر الثاني فهو أن الحجاب الشرعي خاص بأزواج النبي ﷺ دون غيرهن من نساء المسلمين، ويحتج قاسم أمين بالآية التالية في سورة الأحزاب: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٣٢-٣٣]، وبناء على أن ضمير الجمع المؤنث في هاتين الآيتين راجع إلى أزواج النبي، فإن الأوامر والنواهي هي خاصة بهن وحدهن، أما باقي نساء المسلمين فهن منهيات عن الخلوة بالأجنبي فقط.

يقول الشيخ رداً على ذلك: إن قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ

---

(١)موقف العقل، ١/ هامش ص ٢٧٨.

﴿كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ هو خاص بما ذكر قبله لا بما ذكر بعده، بمعنى أنه خاص بالأحكام المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾ ۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٣٠-٣١]، أما الأوامر والنواهي الواردة بعدها وهي قوله: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ٣٢-٣٣] فهي أوامر موجهة للنساء عامة، وإلا فإنه يمكن أن نقيس على موقف قاسم أمين أنه يجوز للنساء المؤمنات أن يخضعن بالقول ليطمع الذي في قلبه مرض، وألّا يقلن قولاً معروفاً، ويجوز لهن أيضاً ألا يقرن في بيوتهن ويتبرجن تبرج الجاهلية الأولى، ولهن أيضاً ألّا يقمن الصلاة ولا يؤتين الزكاة ولا يطعن الله ورسوله، فهذه أوامر ونواهٍ خاصة بزوجات النبي فقط[1]..

ويضيف الشيخ كذلك أن هذه الدعوة بخصوصية الحجاب لنساء النبي تناقض الزعم الأول الذي ساقه قاسم أمين في أن الحجاب هو عادة سيئة دخيلة على الإسلام، فما هي الحكمة إذن في أن الله، سبحانه، قد اختص نساء النبي بهذه العادة السيئة - بزعم قاسم أمين - دون غيرهن من نساء المؤمنين[2]؟

ويستمر الشيخ في إبراز تناقضات الحجج التي يسوقها قاسم أمين، الذي يقول: " هل يظن رجال المصريين أن رجال أوربة مع أنهم بلغوا من كمال العقل والشعور مبلغاً مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء

---

(١)موقف العقل، ١/ ٤٦٩.

(٢)موقف العقل، ج/ ٢٦٩.

واستخدامها على ما نشاهده بأعيننا، وأن تلك النفوس التي تخاطر في كل يوم بحياتها في طلب العلم والمعالي، وتفضل الشرف على لذة الحياة؛ هل يظنون أن تلك العقول وتلك النفوس التي نعجب بآثارها يمكن أن يغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة المرأة وحفظ عفتها؟ هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لو رأوا خيراً فيه؟ كلا، وإنما الإفراط في الحجاب من الوسائل التي تبادر عقول السذج وتركن إليها نفوسهم، ولكنها يمجها كل عقل مهذب وكل شعور رقيق»[1].

الحقيقة أن المرء ليحتار في الرد على مثل هذه الشبهات لشدة بطلانها وسخفها، لكن الشيخ يرد بطريق ذكية تظهر تناقضات هذا القياس بطريقة ساخرة، وذلك بأن يذهب في هذا القياس الباطل إلى آخر مداه ويظهر اللوازم العقلية التي تلزم من قوله السابق، فيقول: «وإذا كان القارئ يقتدي بمؤلف (تحرير المرأة) المقتدي بالأوربيين ويصدق رأيه في هذه المقدمات التمهيدية، فلا بد أن يقول تعقيباً لقوله: «هل يظن المصريون أن الأوربيين يتركون الحجاب لو رأوا خيراً فيه؟ وهل يكشفون أظهر نسائهم إلى أردافهن، علاوة على مناكبهن ونحورهن وسحورهن وسيقانهن إلى أفخاذهن، ثم يخاصرونهن ويراقصوهن أزواجاً أزواجاً في الحفلات الساهرة لو لم يروا خيراً في تلك الكشوف والمخاصرة والمراقصة؟.... بل يقول: لو كان في الإسلام خير لرآه الأوربيون الممتازون علينا بكمال العقل واكتشاف الحقائق، واختاروه ديناً لهم»[2].

---

(١)قاسم أمين: تحرير المرأة، ص ١١٤ نقلاً عن: الشيخ مصطفى صبري وموقفه من الفكر الوافد، ص ٥٧٢

(٢)موقف العقل، ١/ ٤٧٨.

ثالثاً - الفكر السلفي وموقعه في الثقافة العربية الحديثة [1]

انطلاقاً من المنظور الذي نعالج به موضوع الثقافة في كتابنا، فإن الفكر السلفي يثير سؤالاً مهماً عن المكان الذي يحتله في الثقافة العربية الحديثة. فالفكر السلفي لا يمت إلى الثقافة التقدمية بصلة، وهو - من دون شك - يقف على طرف نقيض من الزمن التقدمي. لكنه في الوقت نفسه لا يمثل الثقافة العربية الإسلامية المتكاملة المتحدرة إلينا عبر القرون، وإن كان ينتمي إلى بعض مكوناتها.

إن الثقافة العربية الإسلامية المتكاملة، هي في ميدان الممارسة اليوم تتمثل في كل المساعي والجهود النظرية والعملية المبذولة في سبيل بناء النموذج الحضاري الذي يعبر عن ثوابت القيم الكونية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والسلوكية الإسلامية. ومن ثم فإن الفكر السلفي بعودته إلى الأصول الإسلامية الأولى، متمثلة بأصول الدين - العقيدة - والفقه وأصوله، والمقدمات الأخلاقية والسلوكية الإسلامية، ليضفي الشرعية على بعض هذه الأصول وينزع الشرعية عن بعضها الآخر، يكون قد أسس لممارسة فكرية وثقافية انتقائية.

هذه الثقافة الانتقائية أوجدت حالة من الفرز الحاد بين ما هو سلفي

---

(١) مفهوم السلفية واحد من المفاهيم المختلفة الدلالة في سياق الاستخدام المعاصر، فمثلاً نجد المثقف العلماني الحداثي يصف بالسلفي كل من يتمسك بالموروث الديني والتقاليد، بغض النظر عن التفصيلات. أما في إطار الإسلاميين فقد تفرعت مدلولات السلفية وتعددت تياراتها، فهناك السلفية التقليدية، وهناك السلفية الإصلاحية وهناك السلفية الجهادية.

يهمنا أن نشير إلى أننا نتحدث في هذا الفصل، بشكل أساسي، عن السلفية التقليدية ممثلة بالمدرسة النجدية التي أسسها محمد بن عبد الوهاب. أما التفرعات المتأخرة للسلفية فهي تنحى باتجاهات مختلفة نسبياً وتحتاج إلى دراسات مستقلة.

وما هو غير سلفي؛ فكل ما يستند إلى أصول تقرها الرؤية السلفية يدخل في إطار الثقافة الإسلامية، وكل ما لا تقره هذه الأصول يندرج في إطار مفهوم البدعة الذي بدأ يتسع ويتسع حتى شمل أغلب مظاهر الثقافة الإسلامية. لقد طور الفكر السلفي مفهوم البدعة ودفع به إلى مكانة عليا في المنظومة الفكرية، بحيث تحول هذا المفهوم إلى مفهوم رقابي شمولي على الفكر والثقافة.

لقد عمل الفكر السلفي على إنهاء الحالة الفكرية التعددية المميزة للنظام المعرفي الإسلامي والتي جعلت منه نظاماً حياً متعدد الأوجه والمجالات، وفائق القدرة على التعامل مع مختلف المظاهر الفكرية الاجتماعية. والحقيقة أن هذه التعددية، التي ربطها سيدنا محمد - عليه الصلاة والسلام - بالرحمة وشرع لها بقوله (اختلاف أمتي رحمة)[١]، قد وسعت الدائرة الإسلامية عموماً، وأفسحت المجال واسعاً أمام الجهد الثقافي الإنساني للإبداع في الحياة، وللتعبير المتعدد الأشكال والمستويات عن الفكرة الناظمة للحياة الإسلامية، وهذه الحالة من السعي الفكري لا تستثني الخطأ بل تقر بإمكانيته، بل إن الإنسان المخطئ له أجر اجتهاده إذا ما كانت نيّته الأصلية خدمة الإسلام وثقافة المسلمين، وإذا ما بذل طاقته وجهده في هذا الاجتهاد.

لم يكن هذا الواقع؛ واقع التعددية، تعبيراً عن انفلاش، ولا هو ضياع للحدود، فالإسلام قد وضع حدوداً واضحة عرّف بها نفسه وعرّف بها الحق، ورسم بها حدود الباطل. لقد تمركزت عشرات المدارس الفقهية، في المحصلة، وعبر عملية طبيعية في أربعة مذاهب فقهية أساسية عند أهل السنة، وكذلك تمخض الصراع العقدي عن اصطفاء طبيعي لمجموعة من

(١)وقد اختُلف في صحة هذا الحديث. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ٦/ ٢٧.

المذاهب العقدية، وأخرى في الأصول الفقهية، وفي تفسير وفهم النصوص، وغير ذلك من مظاهر التعددية المضبوطة بقواعد عقلية وفقهية في غاية الدقة تتيح للمنظومة الإسلامية شمولية الرؤية دون انفلاش، وتعددية أوجه المعالجة دون الخروج عن الثوابت.

هذه الصفات هي التي جعلت من الحضارة الإسلامية واحدة من أغنى الحضارات العالمية إن لم تكن أغناها، وأكثرها قدرة على استيعاب الثقافات ودمجها في بنيتها دون أن تفقد هويتها. إن أي حضارة تتمدد على مساحة جغرافية كتلك التي تمددت عليها الحضارة الإسلامية، وفي مدة زمنية قصيرة كتلك التي توسعت فيها حدود الدولة الإسلامية، لهي مهددة بالذوبان والتلاشي في محيطها. إن قدرة الحضارة الإسلامية على استيعاب الثقافات الأخرى ودمجها في إطار رؤيتها الحضارية الخاصة لم تكن ممكنة لولا تلك المرونة التي وفرتها شمولية النظرة الإسلامية وتعدد أوجهها، مع ثبات ورسوخ مكوناتها الأساسية وعناصر ماهيتها. وهي كذلك السبب الأهم في قدرة هذه الحضارة على الاستمرارية الزمنية، والامتداد على مساحة زمنية تزيد عن ١٤٠٠ عام، تعددت فيها مظاهر التجلي وبقيت الهوية والكينونة واحدة موحدة في كل مظاهرها.

لقد ألغت الرؤية السلفية إمكانية التعددية في الرؤى والمواقف، وانعكس ذلك من خلال السعي الدؤوب لتحقيق حالة من الفرز، وإخراج ما لا يتفق مع الرؤية السلفية إلى خارج إطار الدين الصحيح، وإلى استبعاد أي جهد ثقافي لا يستند إلى هذه الرؤية السلفية، والعمل على اتهامه وإخراجه من دائرة الثقافة الإسلامية. وقد نمت في إطار الفكر السلفي أدبيات الفرق والمذاهب، وتم إصدار العشرات من الكتب والكتيّبات في تصنيف الفرق الإسلامية الضالة للوصول في النهاية إلى تحديد الفرقة الناجية. وتحول مبدأ الولاء والبراء إلى مبدأ يحكم علاقة المسلمين بعضهم ببعض، ليُحارب من خلاله ما يسمى بالفرق الضالة،

وصار أكبر همِّ المسلمين محاربة ما يسمى بشرك القبور والرقى والتمائم.

ليس الهدف من هذه الدراسة الدخول في تفصيلات وخلافات أصولية فقهية، بل نريد أن نحافظ على السياق العام للبحث والمعالجة في إطار الرؤية الثقافية العامة، لكننا نريد التعريف بالتيار السلفي الحديث وتاريخه ومقدماته، والأسس الفكرية التي استند إليها.

١- في المعنى (الأصلي) لمفهوم السلف

يعود تحديد مفهوم السلف إلى حديث رسول الله ﷺ فيما رواه الشيخان عن ابن مسعود: "خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم. ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته".

إن القرون الثلاثة الأولى التي شهد لها النبي ﷺ بالخيرية هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين. وإن الانتساب إليهم وحقيقة هذا الانتساب لا تكمن في اتباع آرائهم وأقوالهم وتصرفاتهم وعاداتهم؛ وقد علمنا أنهم قد اختلفوا في أمور كثيرة وتباينت آرائهم ومواقفهم، لكنه اتباع للمنهج الذي وضعوه لحسم الخلافات والتباينات، وتأصيل وتقعيد الاجتهادات، ووضع قاعدة ثابتة لفهم وتفسير النصوص التي هي مصدر المعرفة الأساسي في الإسلام.

ومن أهم ميزات هذا المنهج هو قبوله للتعددية المنضوية والمنضبطة في إطار القواعد والأصول التي تم الاتفاق عليها[١]. وإن " كل من التزم بالمتفق عليه من تلك القواعد والأصول، وبنى اجتهاده وتفسيره وتأويلاته للنصوص على أساسها، فهو مسلم ملتزم بكتاب الله وسنة رسوله، داخل

(١)للتفصيل في هذا الموضوع، انظر كتاب محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية، مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط٨ (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ١٢- وما يليها.

في الجماعة التي أمر رسول الله ﷺ بالانضواء تحتها وفسرها بقوله: "ما أنا عليه وأصحابي"(١)، سواء عاش في عصر السلف أم في عصر الخلف"(٢).

لقد اختلف السلف في الاجتهاد في الأحكام، وتكونت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث. وظهر فريق يدعو للرد على الشبهات المثارة في العقيدة بالحجاج والأساليب العقلية، في حين رأى آخرون الوقوف على حدود النص وإمساك زمام العقل عن الاسترسال في تأويل النصوص ودعمها بحجج عقلية منطقية. وقد انتسب أصحاب كلا الرأيين إلى السلف والقرون الخيرية الثلاثة، ولم يقم أحد منهم بنسبة صاحبه إلى "الضلال أو المروق من الدين أو الابتداع، أو الخروج على خطة السلف الصالح وهديهم، فإن خطة السلف الصالح هي في اتباع هذا المنهج، والخلاف في مسألة من مسائله داخل في دائرة المنهج ذاته"(٣).

أما هذا المنهج الذي قعّد به السلف الصالح القضايا الخلافية وضبطها في إطار واضح محدد، فهو يتمحور حول التقيد بمنهج المعرفة في التفريق بين العقائد، والانضباط بالقواعد والأصول المتفق عليها في فهم النصوص العربية عموماً، والقرآن والسنة بشكل خاص، والالتزام بقواعد استنباط المبادئ والأحكام(٤). فمن التزم بهذه القواعد المقرة واجتهد بعد

---

(١)" ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل... وإن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي". رواه الترمذي وابن ماجه وأبو داوود وصححه الترمذي.

(٢)انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، مصدر سابق، ص ٢٠.

(٣)انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، مصدر سابق، ص ٢١.

(٤)للنظر في مقدمات ومقومات هذه القواعد والأصول، انظر التقديم الشامل والمفصل الذي قدمه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه، السلفية، ص ٦٠ وما يليها.

ذلك فيما وقع الاجتهاد فيه فهو داخل في دائرة الجماعة الإسلامية أياً كان العصر الذي يعيش فيه. هذا هو مفهوم السلف رضوان الله عليهم، في السياق الإسلامي العام، وهذا هو دورهم ومكانتهم وفضلهم على الأمة الإسلامية.

أما مفهوم "السلفية" بوصفها تياراً يعبر عن فئة خاصة من المسلمين فهو مفهوم "مبتدع" وحديث، تطور وانتشر مع انتشار المدرسة النجدية التي أسسها محمد بن عبد الوهّاب.

٢- في مفهوم السلف عند أصحاب "التيار السلفي"

يشير مفهوم السلفية اليوم إلى فئة محددة من المسلمين " تتخذ لنفسها من معنى هذا العنوان وحده مفهوماً معيناً، وتعتمد فيه على فلسفة متميزة، بحيث تغدو هذه الفئة بموجب ذلك جماعة إسلامية جديدة، في قائمة جماعات المسلمين بأفكارها المتكاثرة والمتعارضة بشكل مؤسف في هذا العصر، تمتاز عن بقية المسلمين بأفكارها وميولاتها، بل تختلف عنهم بمزاجها النفسي ومقاييسها الأخلاقية، كما هو الواقع اليوم فعلاً "[1].

والسلفية بوصفها تياراً يمثل جماعة معينة، هي ظاهرة حديثة، لكنها تؤسس لنفسها عبر ربط مقولاتها ببعض أقوال الإمام أحمد بن حنبل، ثم تنتقل إلى ابن تيمية ومدرسته وصولاً إلى المدرسة النجدية الحديثة التي أسسها محمد بن عبد الوهّاب (١١١٥-١٢٠٦ هـ/ ١٧٠٣-١٧٩٢ م) وتفرعاتها المعاصرة المتعددة.

ويذهب بعض الباحثين إلى الحديث عن ثلاث مراحل في تكون السلفية هي: مرحلة التأسيس مع الإمام أحمد بن حنبل، ومرحلة التشييد

(١)انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية، مصدر سابق، ص ١٣.

مع ابن تيمية، وصولاً إلى مرحلة الانتشار مع محمد بن عبد الوهّاب[١].

وإذا كانت مرحلة التأسيس تبدو واضحة؛ إذ لا خلاف على أن للإمام أحمد موقفاً في قضايا العقيدة يرى فيه الابتعاد عن البحث العقلي في مسائل العقيدة، ويؤكد على إثبات الأسماء والصفات كما وردت في الكتاب والسنة دون تأويل. وله مذهب في استنباط الأحكام استناداً إلى النصوص، والانحياز إلى الحديث دون الرأي بغض النظر عن مرتبة الحديث؛ إلا أن وجهة نظر الإمام أحمد هي في إطار ما يقبله المنهج العلمي الإسلامي من تعددية، وليس هناك من شك في أن الإمام لم ينسب نفسه إلى غير أهل السنة والجماعة، كما أننا لا نعلم أن الإمام أحمد قد أخرج أياً ممن خالفه الرأي والتزم بالمنهج، خارج إطار أهل السنة والجماعة.

لكن الذي حصل بعد الإمام أحمد أن بعض أتباع مدرسته ذهبوا بعيداً في التشدد له ولآرائه بحيث خرجوا بها عن مضمونها الصحيح. فقد تشددوا في التأكيد على مذهبهم الداعي لإثبات الأسماء والصفات دون تأويل وبحرفية قادتهم إلى التشبيه والتجسيم، كما حصل مع أبي يعلى الفقيه الحنبلي (ت ٤٥٧هـ)، وابن الزاغواني (ت ٥٢٧هـ) هذا الأمر الذي دعا ابن الجوزي، وهو من فقهاء الحنابلة، للتصدي لهذا الطرح بالقول: "رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح.. فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات

(١)يعود هذا التقسيم إلى عبد الحكيم الفيتوري (باحث ليبي) نشر مجموعة من الدراسات عن الفكر السلفي على موقع " ليبيا وطننا " في أيار ٢٠٠٧. لم يتسن لنا الحصول على نسخة مطبوعة من هذه الدراسات. ونحن نورد تقسيمه للفكر السلفي كما تطور تاريخياً، مع تحفظنا على كثير من الآراء القاسية التي طرحها، ولاسيما بحق الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، ونزعه لصفة الفقيه عنه.

على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله قد خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وفماً ولهوات وأضراساً، وأضواء لوجهه، ويدين وأصبعين وكفاً وخنصراً وإبهاماً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس»[١].

ويرى محمد أبو زهرة أن هذه الآراء قد تراجعت واستترت في القرن الخامس الهجري، حتى عاد ابن تيمية فأعلنها في القرن الثامن بقوة وجرأة[٢].

إن الأمر يبدو أكثر تعقيداً مع ابن تيمية الذي تقدمه الأدبيات السلفية الحديثة وكأنه خلاصة دين الإسلام والعالم الوحيد الذي يؤخذ عنه دون تردد أو نقاش، والذي يُضفى عليه وعلى أقواله هالة من القدسية تجعلها تبدو وكأنها مرجعية عليا وقول فصل في كل شأن من شؤون المسلمين.

لا ريب في أن ابن تيمية، رحمه الله، كان عالماً إسلامياً كبيراً، لكنه إنسان يخطئ ويصيب، وقد عاش في مرحلة مضطربة سياسياً، وامتد نشاطه الفقهي لما يقارب أربعين سنة حيث جلس على كرسي الفتوى وهو ابن عشرين سنة ومات بعد أن تجاوز الستين من عمره (توفي ٧٢٧هـ). ودون شك، فإن أي إنسان يتبدل ويتطور، وتزداد معارفه ويكتسب حكمة ودراية مع تقدمه في العمر ومع تنامي خبراته. وهذا ما حصل مع ابن تيمية؛ فنحن نجد له أقوالاً كثيرة يناقض بعضها بعضاً، ويناقض بعضها الآخر ما أجمع عليه المسلمون.

(١)انظر: محمد أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، (القاهرة، مكتبة الآداب، دون تاريخ)، ص ٣٢٣.

(٢)محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، ص ٣٢٤.

فمثلاً نجد ابن تيمية يهاجم المتكلمين والفلاسفة، وهذا ما اشتُهر به بين أتباعه، لكننا في أماكن أخرى نجده متفلسفاً يأخذ بأكثر الآراء الفلسفية جرأة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، كآراء ابن رشد في قدم العالم (قديم بالنوع حادث بالعين وهذا تعبير ابن تيمية)، وكقوله بالقوة الطبيعية المودعة في الأشياء، وهو مذهب الفلاسفة. وهو كذلك يسبق أساطين المتكلمين في حديثه عن العلاقة بين الوجود والموجود، وعن الجبر والاختيار، والقدرة الصلوحية والتنجيزية في العبد، وجهوية الله عز وجل (أي كونه في جهة العلو)(١).

من ناحية أخرى فإن كثيراً من علماء المسلمين رأى في عقائد ابن تيمية

---

(١)حول هذه الآراء وغيرها انظر الفصل المخصص لابن تيمية في كتاب محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية، وهي تحت عنوان (وقفة مع ابن تيمية رحمه الله) ص ١٥٨.

وعن آراء ومواقف ابن تيمية نقول: لقد وجد بين علماء المسلمين من هاجم ابن تيمية، وأحصى عليه زلاته وأخطاءه، وذهب إلى أنه قد" خرج من الاتباع إلى الابتداع، وشذ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع - كما عبر السبكي في الدرر المضيئة" نذكر كذلك منهم الحافظ ولي الدين العراقي (الأجوبة المرضية على الأسئلة المكية) وكذلك أحصى ابن حجر العسقلاني أخطاء ابن تيمية في (الدرر الكامنة) وكذلك ذهب هذا المذهب في نقد ابن تيمية كثير من العلماء والمفكرين المحدثين. لكننا نلزم أنفسنا بما ذهب إليه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي من حسن الظن به، والتماس العذر له، ولاسيما أنه قد تراجع في سنوات حياته الأخيرة عن كثير من آرائه لدرجة أنه قد أعلن توبته أمام القضاة عن كثير مما قاله في مقتبل عمره، ولاسيما في القضايا التكفيرية، كما قال أمام القضاة الأربعة الشافعي والمالكي والحنفي والحنبلي: "...وكل ما في ذلك مما فيه إضلال الخلق، أو نسبة ما لا يليق بالله إليه، فأنا بريء منه، فقد تبرأت منه، وتائب إلى الله من كل ما يخالفه. كتبه أحمد ابن تيمية، وذلك يوم الخميس سادس شهر ربيع الآخر سنة سبع وسبع مئة. (انظر: عيون التواريخ، لابن شاكر الكتبي). ونقل عنه الذهبي أنه قال: (وددت أني لم أكفر أحداً حافظ على الوضوء والصلوات الخمس)!!

إحياء لعقائد التجسيد والتشبيه في الأسماء والصفات[١]. وكذلك يؤخذ عليه مسارعته للتكفير.

ما نريد قوله أن السلفية المعاصرة تتجاوز عن تناقضات ابن تيمية وتَراجعِه في سنوات عمره الأخيرة عن كثير مما قاله في سني شبابه، لتأخذ بنموذج ابن تيمية الذي يصلح لأن يكون أداة إقصاء وفرز حاد في إطار المنظومة المعرفية الإسلامية، والثقافة الإسلامية بشكل عام. وقد تم توظيفه للقيام بهذا الدور توظيفاً كبيراً.

وهكذا ظهر التيار السلفي ليتحول إلى جماعة وفرقة ترى في نفسها بديلاً لمفهوم أهل السنة والجماعة، أو تطابق بين نفسها وبين هذا المفهوم، وتخرج أي اجتهاد آخر خارج دائرة أهل السنة والجماعة.

ليست قضيتنا هي مناقشة الأصول العقدية والفقهية للسلفية المعاصرة، إنما هدفنا تقديمها وتعريفها بطريقة تختلف عن الطريقة التمجيدية التي تقدم بها نفسها، لكي نكون قادرين بعد ذلك أن نعود إلى قضيتنا الأساسية وهي قضية الثقافة العربية الحديثة، وأن نطرح السؤال التالي: ما هي آثار الدعوة السلفية في الثقافة العربية الحديثة، وما هي انعكاساتها على المسار الذي أخذته هذه الثقافة؟

٣- الآثار المترتبة على الرؤية السلفية في الثقافة العربية الحديثة

لقد كان لهذه الرؤية آثار كبيرة في الثقافة العربية، ولكي نكون منصفين لا بد من الإقرار بداية ببعض الجوانب الإيجابية التي تنسب إليها؛ ومنها

---

(١)انظر مثلاً: مقالات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، (القاهرة، دار السلام، ١٩٨٩)، مقالة بعنوان: (فتن المجسمة وصنوف مخازيهم)، ص ٢٣٩-٢٤٤، ومقالة (كتاب يسمى كتاب السنة وهو كتاب الزيغ) ص ٢٤٥-٢٥٠.

أنها قد أعادت الاعتبار إلى كتب السنن، واهتمت بالأسانيد، ونبهت إلى بعض البدع الشائعة، وقطعت الطريق على كل من يدعي لنفسه علماً ومكانة في جماعة المسلمين دون حق، لكنها بالمقابل وقعت في كثير من الأخطاء.

لقد برز التيار السلفي جنباً إلى جنب مع تيار النهضة، وكلا التيارين وإن كانا يختلفان في المنطلقات، فقد اتفقا على مجموعة من الشعارات التي تدور حول رفض الماضي وإبراز أخطائه ونعته بالانحطاط، والعمل لتأسيس مرحلة جديدة تتجاوز هذا الماضي، أي إن كلا التيارين ساهم في إيجاد حالة القطيعة الثقافية التي تحدثنا عنها. وقد كان للخطاب السلفي نتائج كثيرة، من أهمها:

أ- تعزيز التيار النهضوي الانقطاعي التقدمي بمبررات دينية لتثبيت القطيعة مع الثقافة التكاملية العربية الشاملة، من خلال عملية فرز حادة لما هو إسلامي حقيقي وما هو دخيل على الإسلام، وذلك من خلال إقرار ميزان جديد مغاير لما تحدثنا عنه من منهج السلف في معالجة المسائل الخلافية. والمشكلة أن التيار السلفي لم يُبق من رموز هذا الفكر وهذه الثقافة إلا نفراً قليلاً يأتي في مقدمتهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، في حين أن ثلاثة أرباع الفكر والثقافة الإسلامية قد صاروا خارج دائرة الشرعية "السلفية".

ولعل من أبرز الأمثلة على عملية الفرز هذه هي موقف السلفية الحاد من التصوف، في حين أن كثيرين ينتقدون بعض المظاهر والممارسات الخاطئة التي تمت وتتم باسم التصوف، وعلى رأس هؤلاء النقاد المتصوفةُ أنفسهم، لكن أحداً لم يصل إلى رفض التصوف من أساسه جملة وتفصيلاً، والحديث عنه في معرض الحديث عن البدع الشركية. مع أن ابن تيمية نفسه قد دفن في مدافن الصوفية بدمشق، ويكاد ابن القيم لا يَذكر اسم شيخه إلا مقروناً بعبارة (قدس الله روحه، أو سره)!!

لقد كان الموقف من التصوف عاملاً من عوامل تهميش الثقافة الاجتماعية وتعزيزاً لعزلة الجماهير العربية في المدن والأرياف في المشرق والمغرب، التي كانت ثقافتها إلى حد كبير ثقافة صوفية، فساهم ذلك في تراجع الثقافة الإسلامية عموماً، وفي توفير المناخات لصعود شرائح من المثقفين الليبراليين الذين ركبوا موجة النقد "السلفي " ليهاجموا الدين عموماً ويحملونه وزر " الانحطاط " و"التخلف" العربي، ويؤسسوا لمشاريع إيديولوجية علمانية ليبرالية بديلة.

إن محمد بن عبد الوهّاب في الجزيرة العربية، وابن باديس في المغرب، لا يزالان إلى اليوم يقدمان- في الأدبيات النهضوية- على أنهما من الرموز التي ساهمت في تأسيس ودعم النهضة العربية التي وصفناها بأنها انقطاعية.

أما المثال الآخر لعملية الفرز هذه،فهو موقف التيار السلفي من الأشاعرة الذين ينسب إليهم هذا التيار كل أنواع الضلال. إن من يعرف الشيء القليل عن الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية يعلم أننا لو أخرجنا المتصوفة والأشاعرة من دائرة الثقافة والفكر الإسلامي، فإنه لن يتبقى لدينا إلا نفر قليل. طبعاً لن نتحدث هنا عن الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من الفرق.

ب- تعزيز مفهوم البدعة مفهوماً رقابياً يحد من قدرة الإنسان على إعمال الفكر والإنتاج الإبداعي في إطار الجهد الثقافي العام. لقد تحول مفهوم البدعة الذي هو مفهوم إسلامي يميز بين رؤية الإسلام وقواعده ومبادئه، وما يتناقض مع هذه الرؤية والقواعد والمبادئ، إلى مفهوم تتسلح به رؤية جزئية داخل المنظومة المعرفية الإسلامية لتحارب به باقي الآراء والتوجهات وتخرجها خارج إطار الشرعية.

ج- التقليل من شأن العقل وتعطيله بحجة الدفاع عن الوحي.

" لو قلت لأحد السلفيين: هل ترى الشمس في رابعة النهار؟.. لأجاب: ائتوني بدليل من الكتاب والسنة أو من أقوال العلماء الأعلام، يُثبت أن الشمس تظهرُ في رابعة النهار!!"[١]، لا شك في أن هذا القول يحمل كثيراً من المبالغة، لكنه يمثل ذلك النزوع الشديد نحو النص بطريقة تتعارض مع النص ذاته، إذ يؤكد القرآن والسنة على أهمية العقل الإنساني ودوره بما لا يتعارض مع النقل.

إن الحضارة الإسلامية في تجلياتها المختلفة كانت محصلة لذلك التفاعل المبدع بين العقل والنص، ثم تنزيل كل ذلك وتحميله على واقع معاش، وإنتاجه فقهاً وفكراً وفلسفة وعلوماً ونظماً وطرازاً معمارياً وفناً وأخلاقاً. إن هذه التكاملية هي محصلة للتفاعلية الدائمة المبدعة بين المبادئ الثابتة المتمثلة في النص والحياة المتغيرة المتبدلة، أما ساحة هذه التفاعلية وأداتها فقد كانت (العقل). لذلك جاءت نهضته الأولى نتاجاً طبيعياً للعقول السليمة، لأنه من المستحيل على العقول المغيبة أن تنتج نهضة أو تنمي قيماً أو تهذب سلوكاً.

ليس هناك تعارض ولا تغالب بين العقل والنص، فالقرآن الكريم هو أصل ثقافتنا ومصدرها الأول في العقيدة والشريعة والحياة والأخلاق، لكننا مطالبون بأن نتدبر القرآن بعقولنا، "لقد جاء الوحي بتصور شامل ومتكامل للحياة البشرية بكل أبعادها ونواحيها، وهو يسعى بذلك إلى التأسيس لواقع اجتماعي إنساني ينسجم مع نظرته إلى الوجود والإنسان، ولكن الوحي لا ينظر إلى الواقع نظرة نمطية واحدة، بل يعطي تصورات ومقاصد عامة، ثم يطلب من الناس التعايش معها والبناء عليها، وبما أن الإنسان -في التصور الإسلامي - هو ذلك العاقل المكلف، فقد أمسى

---

(١)نقلاً عن مقالة لراعي العارض، (قراءة نقدية في الفكر السلفي المعاصر)، نشرت على الإنترنت.

ذلك الإنسان مكلفاً شرعاً بتنزيل تصور الوحي للحياة البشرية في الواقع، والإبحار به من حيز النظر إلى حيز الفعل، ولن يتأتى ذلك إلا بفقه العقل للوحي فقهاً عميقاً، وتمثُّل العقل للواقع تمثلاً صحيحاً ومستوعباً، ثم نجاح العقل في حسن تنزيل الوحي على الواقع، وحسن تصرفه فيه.

فلابد لنا - إن أردنا نجاحاً - من اعتبار الثقافة القرآنية ثقافة متحركة في المسألة الفكرية في كل جوانبها وتعقيداتها، فلا يكون القرآن غريباً عن مواجهتها ومعالجتها، تماماً كما لو كان القرآن نزل في هذا العصر، وهذا يتطلب منا أن تكون حركة الاجتهاد في فهم القرآن حيّة ومنفتحة على كل جديد، فمعانقة مشكلات الناس واستخراج حلولها من ينابيع القرآن الكريم هي وظيفة المجددين الآن" [1].

د- إن تثبيت الرؤية الأحادية،و الفرز الحاد بين ما هو إسلامي سلفي وما هو غير ذلك، حدّ من قدرة الثقافة الإسلامية على التفاعل الخلاق مع متغيرات الحياة، بل وحرمها من القدرة على أن تساهم في الإنتاج الفكري الإنساني وتقوم بالدور المنوط بها أن تقوم به في عصرنا الحالي. فلكي تقوم الثقافة الإسلامية مثلاً بالتصدي للنزعات المادية الطاغية التي أنتجها الغرب وصدرها إلى العالم أجمع، بما فيه المجتمعات الإسلامية، فإنه من الطبيعي أن تعود هذه الثقافة الإسلامية إلى فلسفتها الخاصة التي هي علم الكلام الإسلامي، فتحييه وتطوره وتفعّل مقولاته، وتجعلها مدخلاً للسجال الفكري. كما أنه من الطبيعي أيضاً أن تعود هذه الثقافة إلى مخزونها الغني من تراث التصوف وما يزخر به من كنوز فكرية وروحية، فتحييها أيضاً وتجعلها سداً أمام سيل المادية الجارف، فتقوم بذلك بالدور

---

(١)من دراسة كتبها أسامة حمود، وهو كاتب ومستشار تربوي مصري، بعنوان: (الملامح السبعة للسلفية المعاصرة)، ونشرت على موقع إسلام أون لاين. في ٢/ ٤/ ٢٠٠٧.

المنوط بها: التأسيس على المستوى الإسلامي والعالمي لثقافة جديدة هي رسالة المسلمين إلى العالم.

لكن الثقافة السلفية التي كانت ثقافة مهيمنة إلى حد كبير في العالم الإسلامي، قد أخرجت علم الكلام الإسلامي وأخرجت التصوف من دائرة العلوم الإسلامية وحرمت بذلك الثقافة الإسلامية من أسلحتها، وأبقتها عارية في وجه السيل المادي الجارف. لقد أوضح الشيخ مصطفى صبري، كما بينا سابقاً، أن تراجع مكانة علم الكلام في جامع الأزهر قاد في المحصلة النهائية إلى استقرار الفلسفات الطبيعية والوضعية فيه.

هـ - لقد أسست الثقافة السلفية للصراعات البينية؛ المذهبية والطائفية، وأججتها، وجعلت من إمكانية تفاديها أمراً في غاية الصعوبة. وفتحت الباب على مصراعيه أمام التكفير والتكفير المضاد، وحملات العنف الاجتماعي المستندة إلى تكفير المجتمع وإهدار دم المخالف، وغير ذلك من مظاهر ما زلنا نعيشها ونعيش آثارها في كثير من المناطق العربية.



الفصل الثالث

نحو الخروج من أزمة الثقافة العربية الحديثة

أولاً: في مفهوم الأزمة وأبعادها

كلمة الأزمة هي التعبير الأكثر رواجاً اليوم عند الحديث عن الثقافة العربية، أو الإسلامية، ونحن إذ نقر بداية بوجود هذه الأزمة،لكننا لا نتفق على تشخيصها وتحديد أسبابها ومظاهرها. إن أكثر من يتحدث عن هذه الأزمة هم ممثلو الفكر "النهضوي" على اختلاف مشاربهم؛ ذلك أن الأزمة عموماً تتمثل في عجز النهضة عن تحقيق مشروعها، هذا المشروع الذي جاء نتيجة لما صار يعرف " بصدمة الغرب" أو "صدمة الحداثة" وكل ما أفرزته هذه الصدمة من إشكالات وقضايا.

إن هذه الفكرة - فكرة الأزمة- قد تم تكرارها ومعالجتها مراراً، وتقليبها على وجوهها المختلفة، مع أنها جميعها تعيد إنتاج ذات المحتوى وتصدّر ذات الأفكار، بكلمات وتعابير وصياغات مختلفة؛ فالأزمة هي نتاج لصدمة الحداثة، والخروج منها مرتبط بمقدرتنا على تبني هذه الحداثة، وكل ما بين هذين الحدين يبقى تفاصيل فرعية قل شأنها أو عظم.

إننا نجد هذا التشخيص للأزمة منذ بدايات النهضة؛ ففي عام ١٩٠٠ كتب قاسم أمين، كتابه الثاني في موضوع المرأة " المرأة الجديدة"

وخلص في نهايته إلى أن سبب تخلفنا وانحطاطنا إنما يعود لإعجابنا الشديد بالماضي والتمسك به، وطبعاً الماضي هنا مفهوم واسع يشمل التاريخ والتراث والدين والتقاليد. وقد صار هذا التمسك بالماضي داءً وبيلاً ومرضاً مزمناً يمنعنا من التقدم والازدهار، يقول: "هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه. وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها. إذا أتى ذلك الحين - ونرجو ألا يكون بعيداً - انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسساً على العلوم العصرية الحديثة"[1].

وفي عام ١٩٣٨ نشر طه حسين كتابه (مستقبل الثقافة في مصر)، وقد شخص فيه أزمة الثقافة في المجتمع المصري (فقد كان من دعاة الوطنية) في أنها تتمسك بانتسابها إلى الشرق، وأن هناك من لا يزال يصر على إقامة حكومة دينية، وأن نظام التعليم الديني السائد لا يؤهلنا للنهضة، وفي أن التعليم الأزهري لا يؤهل الجيل لفهم الوطنية والقومية بمعناهما الأوربي الحديث، والنتيجة الأهم التي يصل إليها طه حسين ويرى فيها حلاً وحيداً لكل أزمات الوطن المصري هي " أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب"[2].

ويعمد الكتاب المعاصرون أيضاً إلى توصيف هذه الأزمة، كل

(١)قاسم أمين: المرأة الجديدة، نقلاً عن محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ١/ ٣١٠.

(٢)انظر: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ٢/ ٢٢٩.

بطريقته، فيذهب رضوان السيد إلى توصيفها من خلال تتبع آثار "صدمة الغرب" وتأثيرها في البنية الفكرية الإسلامية وظهور المدرسة الإصلاحية رائدةً في مجال النهوض الثقافي، ثم تحولات هذه الإصلاحية بعد سقوط الخلافة وهيمنة خطاب الهوية والأصالة، ثم ولادة الإسلام السياسي والصراع الدموي الذي قاده هذا التيار مع الحكومات الوطنية، ثم تحوله إلى الجهادية العالمية. ونستطيع أن نتلمس الخط التراجعي لحركة النهوض في هذا المسار التاريخي والفكري(١).

ويذهب الجابري إلى رؤية هذه الأزمة على أنها تكمن في هيمنة ما يسميه "العقل المستقيل" و" التوافق التلفيقي بين نظم معرفية متباينة" منذ القرن السادس الهجري حتى عصر النهضة، وفي عجز العقل العربي إلى يومنا هذا عن تأسيس وبناء النهضة على أسس "عقلية برهانية" تستند إلى التراث العقلاني العربي الإسلامي المتمثل في تراث فلاسفة وفقهاء يقف على رأسهم ابن رشد رمزاً للفلسفة البرهانية، والشاطبي بفقهه المقاصدي(٢).

ويذهب بنا تركي الحمد إلى القاموس العربي والإنجليزي ليحدد معنى الأزمة(Crisis) لغوياً، من ثم يعرفها في الواقع فيقول: " إن أزمة الأزمات كانت اكتشاف الغرب الحديث...تشكل هذه اللحظة،أي لحظة اكتشاف العرب المعاصرين للغرب المعاصر بداية كافة الإشكاليات والأزمات التي ما زلنا نعيشها حتى هذه اللحظة.. لقد أفرزت هذه اللحظة، لحظة الاكتشاف، أسئلة وجودية كبرى لأبناء العرب في هذا

(١)يمكن تتبع هذه الرؤية لرضوان السيد في كتابه (سياسات الإسلام المعاصر) و(المسألة الثقافية في العالم العربي/ الإسلامي) وعدد آخر من دراساته ومقالاته في الصحف والمجلات.

(٢)انظر: محمد عابد الجابري، " تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي"، وانظر ما ورد سابقاً في هذا الكتاب عن رؤية الجابري.

الزمان، من نحن، وماذا نريد، وأين الطريق؟"[١]، ومن ثم يخلص إلى نتيجة للخروج من هذه الأزمة مفادها ما كان قد قرره الجابري فينقله بنصه: "إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح نقد العقل العربي"[٢].

أما عنوان كتاب هشام جعيط (أزمة الثقافة الإسلامية) فهو يتكلم على نفسه؛ فالثقافة الإسلامية في أزمة، وهذه الأزمة نتجت عن احتكاك العالم الإسلامي بالحضارة الغربية، والحضارة الغربية اليوم هي نموذج الحداثة العالمية وهي ليست مرتبطة بأوربة فقط، إنما هي ثورة حضارية عالمية. أما خروج العالم الإسلامي من أزمته فيعتمد على مدى تقبله وتبنيه وتحقيقه لهذه الحداثة التي تمثل الإمكانية الوحيدة للتطور التاريخي، كما أن تحقيق الحداثة والديمقراطية يتطلب قطيعة مع الإرث التاريخي التراكمي، كما يتطلب القطيعة مع فكر الثورة المنتشر في المنطقة العربية الذي هو معاد للديمقراطية. ولا يشكل الإسلاميون برأيه معبراً عن المضمون الفكري والحضاري للتجربة التاريخية والحضارية الإسلامية، فهم لا يعرفونها، إنما هم نقطة استقطاب لكل أشكال الخيبات والإحباطات التي مرت بها المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث. أما الدولة الإسلامية الجامعة فهي برأيه تتردد بين أن تكون حلماً أو وهماً أو "أوتوبيا"[٣].

يلخص هشام جعيط فهمه لأزمة الثقافة الإسلامية فيقول: "إنّ الثقافة العربيّة الإسلامية الراهنة في حالة أزمة، ومفهوم الثقافة هنا واسع، إذ لا يعني فقط الإنتاج الثقافي المتعارف عليه، بل يعني أيضاً كلّ جوانبها، بما في ذلك السياسي والفكري ومسألة العلاقة مع التراث ومع الحداثة.

---

(١)تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ١٦٦.

(٢)تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ١٧٤.

(٣)انظر: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠).

وفي رأيي فإنّ أصل الأزمة هو امتناع العالم الإسلامي عن التحوّل في الرؤية إلى العالم الحديث ونحو الحداثة بما تعنيه الحداثة هنا باعتبارها منظومة قيم وليس التكنولوجي فقط. وبالتالي تكون الثقافة أساساً لكلّ تحوّل. فالعالم الإسلامي من هذه الوجهة لم يكن ضمن هذا التحوّل ولم يقم بالتحوّل الثقافي الذي يؤهّله للحداثة" [١].

ولكي يتحقق هذا التحول نحو الحداثة، لا بد من إجراء قطيعة مع الماضي، فالحداثة الغربية لم تتحقق إلا جراء هذه القطيعة مع ماضيها، وهي ليست - كما يفترض بعضهم - استمرارية وتراكماً". من قال لك إن التطور التاريخي يفرز النهضة؟ بالعكس؛ فالقطيعة التاريخية هي التي أفرزت الحداثة لدى الغرب. وفي العالم العربي فإن مسألة التراكم هي التي جعلته في هذا الوضع المتأزم" [٢].

هذه بعض النماذج التي تصف أزمة الثقافة وسبل الخروج منها، وهناك غيرها دون شك، لكن هذه التوصيفات على تعددها تقدم لنا وصفة واحدة لا تتغير ولا تتبدل منذ ما يزيد على المئة عام، ومع ذلك فإننا سنشهد، دون شك، من سيخرج علينا في السنوات القادمة بصياغة جديدة لذات الوصفة. وهكذا فنحن أمام وصفة مزمنة لمرض مزمن لا نجد له حلاً، هكذا هو واقع الثقافة العربية الإسلامية في الأدبيات النهضوية الحداثية.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بعد عقود طويلة من الحديث عن الأزمة و"صدمة الغرب" و"صدمة الحداثة": ألا يجدر بنا أن نفكر في الخروج من هذه الدائرة؟ فربما كان تشخيصنا للأزمة هو الخاطئ، وربما علينا أن نعيد تقديرنا للموقف وتقويمنا للمسلمات، وإعادة النظر فيما نراه حتميات تاريخية وحضارية.

---

(١)انظر: الزمان، ٣/٣/٢٠٠٢ حوار قام به منجي الخضراوي.

(٢)الزمان، مصدر سابق.

إن الأزمة التي يتحدث عنها المثقف الحداثي، ليست أزمة الثقافة العربية أو الثقافة الإسلامية، إنما هي أزمته الخاصة يسقطها ويفرضها على المجتمع والثقافة العربية. نعم، لقد كانت هناك صدمة حضارية حصلت إثر احتكاك العالم الإسلامي بالغرب، وقد أنتجت هذه الصدمة الحضارية نوعاً من الأزمة والاعتلال الثقافي والاجتماعي، وقد تبدى هذا الاعتلال وهذه الأزمة في شخص " المثقف النهضوي الحداثي" إنه هو وجه الأزمة وعنوانها، وهو صورتها المتجسدة واقعاً في الثقافة العربية.

إن الأزمة في حقيقتها تتمثل في هذه الشريحة التي ولدت في داخل الثقافة العربية وقامت تدعو وتسعى لتحقيق قطيعة معرفية وتاريخية، وتدعو لجر الثقافة والمجتمع العربي والإسلامي، خلافاً لكل قوانين الحياة، في طريق رسمتها لها مخيلتها الإيديولوجية ومسلماتها الحداثية، وهي تتهم الثقافة العربية والإسلامية وتهاجمها؛ لارتباطها بالماضي وتمسكها بالدين والهوية، وإصرارها على الخصوصية، وارتباطها بالتراث، ورفضها للحداثة، وعدم قابليتها للديمقراطية، وعدم أهليتها للتجديد، وتشبثها بنظم معرفية غير عقلانية، فترسل عقلها "المستقيل" إلى تقاعد مبكر. وهي تتهم الشخصية العربية بكل المثالب والنواقص؛ من تخلف واتكالية وانهزامية، وتفكير أسطوري، وعجز حضاري مزمن، ووساوس مرضية و "شيزوفرنية إبستمولوجية".

إن هذه الأزمة التي يتحدث عنها المثقف النهضوي الحداثي هي أزمته الخاصة، وهو يصور الإشكالات التي واجهت السعي الثقافي "النهضوي" للتأسيس لمقدمات نهضة "حداثوية" في البيئة العربية الإسلامية. وهذا يستدعي بالدرجة الأولى مراجعة مقدمات ومسلمات المنهج" النهضوي الانقطاعي" ومحاولة الخروج من دائرته المغلقة نحو أفق جديد، لا الدخول في دورة جديدة من السعي في حلقة مفرغة، والعودة إلى تجربة "نهضوية" قد استنفدت إمكانياتها.

إن هذا التوصيف للأزمة لا ينطبق على تيار الثقافة المتكاملة المرتبطة بجذورها العقدية والمعرفية، والمتمثلة لتراثها الفكري والتاريخي، فمع كل محاولات التهميش التي تعرضت لها هذه الثقافة، و مع وصمها بالتخلف والانحطاط، ومع أمواج النقد والتجريح الذي تعرض له رموز هذه الثقافة وممثلوها، ومع كل محاولات التزييف والتوظيف الذي تعرض له تراثها الفكري والعقدي والعلمي، تبقى هذه الثقافة هي الممثل الحقيقي لهوية الأمة الثقافية، وتبقى كذلك سبيلها للخروج من أزمة قد طال عمرها واستشرت في جسد الأمة.

لا تمثل "صدمة الغرب" أزمة بالنسبة إلى الثقافة العربية الإسلامية المتكاملة، فهي بما تمتلكه من مخزون معرفي وقيمي قادرة على تجاوز هذه الصدمة، وقادرة على ما هو أكثر من ذلك، مما سنبينه لاحقاً، ألا وهو المساهمة في الخروج بالإنسانية من أزماتها، وإعادة التوازن إلى الحضارة العالمية.

ولم تعد " صدمة الحداثة" تمثل أزمة للإنسان العربي البسيط، فقد عاش هذه الأزمة وتشرب مفرزاتها، وخرج منها بطريقته الخاصة التي لا نعرف ربما كثيراً من تفاصيلها، لكننا نستطيع توصيفها،في حين أن المثقف العربي قد ارتطم بجدار الحداثة منذ أن زارنا نابليون أول مرة، وهو لا يزال يقف أمام جدار الحداثة يخبط رأسه مرة تلو المرة، ثم يصحو ليخبط رأسه مرة أخرى بجدار الحداثة وينظّر لأزمة الثقافة والمثقف والوطن والدين.

كيف تجاوزت الجماهير هذه الأزمة؟

أقول مرة أخرى: لا أدري، لأن الثقافة العربية قد انفصلت عن الجماهير، ولم تعد ترصد ما يجري في أحشاء الحياة العربية المليئة بالمتناقضات. لكننا، لو قمنا بتشخيص الواقع عبر المراقبة المجردة، لكان

باستطاعتنا القول أن الجماهير العربية قد خرجت من هذه الأزمة، بعفوية وبأشكال مختلفة.

من هذه الأشكال، يمكن الحديث عن تحدي الحداثة. فهناك فئة أولى قررت تحدي الحداثة ونظرت إليها على أنها شيطان مريد. هذه الفئة انقسمت في سلوكها تجاهها قسمين: قسم اعتزل الحداثة وابتعد عنها على قدر استطاعته، وبنى لنفسه عوالمه الخاصة وعاش فيها حياته، معتزلاً حتى عن الحياة وتفاصيلها، وهذه الفئة وإن كانت قليلة لكنها موجودة في الأحياء القديمة من المدن العربية وفي البيئات المحافظة والمنغلقة منها.

القسم الثاني ممن قرر تحدي الحداثة، لم يعتزلها، وإنما طور خطابه الخاص وسلوكه المتحدي للحداثة، هذا الخطاب والسلوك الذي يغذي تيارات المواجهة الجهادية في داخل المجتمع العربي، والتي تحولت إلى جهادية عالمية.

الشكل الآخر للتعامل مع الحداثة، وهو يتمثل في القطاع الأكبر من الجماهير العربية، الذي لم يستطع تحدي الحداثة، لكنه لم يتقبلها إلا في تجلياتها الشكلية المفروضة في نمط الحياة في المدن العربية، في حين أنه يحافظ على عالمه القيمي والمفهومي، ومقومات هويته وسلوكه ونفسيته في علاقاته الاجتماعية والأسرية. هذا القطاع قرر الرضوخ لمقولات الحداثة التي تروجها عن نفسها والتي يروجها المثقف العربي في توصيفه لها، والتي تتمحور حول التفوق والأفضلية. وتقبل أيضاً الوجه الآخر لهذه القناعة، وهو القبول بالدونية والتخلف والانحطاط والعجز، وكل المترادفات المشابهة لهذه التوصيفات. لقد قبل بها على أنها واقع يشعر بأنه أكبر من أن يغيره، لكنه أقل من أن يدفعه للتخلي عن ثوابته الاعتقادية والقيمية والسلوكية. إن هذا المواطن العربي المقهور المهزوم الذي عملت عوامل سياسة واجتماعية عديدة على تقبله لهذا " التقويم الذاتي "

المتدني، قرر أن يعيش هذه الثنائية المتناقضة من الإحساس بالدونية من جهة، والتمسك بالهوية والفخر بها من جهة أخرى. مع كل ما يمكن أن نتخيله من نتائج عن تقبل مثل هذه الثنائية المتناقضة.

هناك عوامل عديدة أدت إلى هذه النتيجة، لكننا نود أن نركز على العامل الثقافي ودور المثقف العربي الحداثي في تكريس هذه القناعة؛ في تكريس قناعة الإنسان العربي بدونيته وتخلفه وانحطاطه. لكنه أمام إحساسه بعجزه، قرر القبول بهذه القناعة وانصرف ليحيى حياته كأي كائن سلبي مقر بعجزه، لكنه متمسك بمقومات كينونته وهويته، حتى لو كان هذا العجز عنصراً من مركباتها. في إطار هذه الشريحة يعيش المواطن العربي العادي نموذج الحياة العربية الحديثة التي تحمل كل الألوان والتشكلات السلوكية والقيمية، المتناقضة، لكنها بطريقة ما متجاورة ومتصالحة.

هذا هو حال المجتمع العربي بتوصيف بسيط وغير متكلف ولا دقيق، لكنه يوضح أن الحياة تسير، وأنها لم تقف مع نابليون بونابرت على أسوار عكا.

لقد حان الوقت لكي نخرج من صدمة الحداثة هذه. لقد فشلت الحداثة في أن تكون نمطاً فكرياً واجتماعياً وسياسياً وثقافياً عاماً في بيئتنا العربية والإسلامية، وقد فشل المثقف التقدمي في تحقيق تصوره عن النهضة، ليست هذه قناعة نظرية، إنها محصلة تجربة عمرها ما يقارب القرنين من الزمان، وعلينا أن نرى هذه الحقيقة، ولن يغير من الأمر أن يجتمع المثقفون العرب في مؤتمرات وندوات للتأسيس لنهضة ثانية أو ثالثة أو رابعة.

وهكذا فإن أزمة الثقافة "النهضوية الحديثة" قد تحولت إلى أزمة عامة في الثقافة العربية الإسلامية؛ لأن هذه الثقافة "النهضوية" تحولت- على مستوى الثقافة العالمة- إلى ثقافة مهيمنة. وإن الخروج بها من أزمتها يتطلب مجموعة من التحولات المفصلية، التي سنعالج أبرزها.

١- النهضة كمعادل لمفهوم الحداثة

لقد سعت الثقافة "التقدمية النهضوية" إلى تحقيق نموذجها الخاص للنهضة، وهذا النموذج بمقدماته النظرية والتاريخية التي تحدثنا عنها، يذهب إلى المطابقة بين مفهومين هما مفهوم" النهضة" ومفهوم "الحداثة"؛ فالنهضة تساوي الحداثة، أما الحداثة فهي النموذج المتحقق في الغرب حصراً.

إن هذا الربط بين تحقيق النهضة وإنجاز الحداثة يمثل مغالطة كبرى وقع فيها التيار "النهضوي" مستنداً في ذلك إلى فهوم تاريخية وإيديولوجية تقدمية تفسر التاريخ وحركته بما ينسجم مع رؤيتها، فتربط بذلك الصيرورة التاريخية والحضارية لكل الشعوب بالنموذج التقدمي المتحقق والمتمثل في الحداثة الغربية، وبذلك فهي تستثني أي إمكانية للبناء الحضاري بطريقة تنسجم مع نمط التطور التاريخي والحضاري، ولا تضع في حساباتها إمكانية بناء النموذج الحضاري الخاص المنسجم مع المحتوى الثقافي السائد.

إن ربط مفهوم النهضة بمفهوم الحداثة سوف يملي حتماً ضرورة إجراء تعديلات جذرية في البنية الفكرية للثقافة العربية تؤهلها لتحقيق الحداثة. إنها تتطلب "انقلاباً ثقافياً شاملاً" يستبدل بمكونات الرؤية العربية الإسلامية، الفكرية والقيمية، مكوناتٍ حداثية. فالحداثة تتطلب إنجاز مهمات عصر التنوير الأوربي؛ من نقد وتجاوز للدين كنظام عقدي وقانوني وسلوكي وأخلاقي، وتثبيت لمركزية الإنسان على المستوى الوجودي، والعقل على المستوى المعرفي، والحس والتجربة في المجال العلمي.

تحقيق الحداثة يتطلب إعادة بناء التاريخ وفقاً للرؤية التقدمية، وإعادة بناء المفاهيم الاجتماعية وفقاً للرؤية الإنسانوية الليبرالية، وإعادة بناء السلوك الفردي والاجتماعي ومنظومات القيم وغير ذلك.

وتحقيق الحداثة يتطلب تغيير المفاهيم السائدة عن الأسرة والمرأة والعلاقات الاجتماعية والفرد.

إن ربط النهضة بالحداثة وبالانقلاب الحضاري الشامل حوّل الثقافة "النهضوية التقدمية" إلى أداة هدم وتدمير، وأكسبها صفتها الأساسية بوصفها ثقافة الانقطاع. فبناء الجديد يفترض قبلاً هدم القديم، لذلك فلو نظرنا إلى ما أنجزته هذه الثقافة عبر القرنين الماضيين لوجدنا ورشة كبيرة تعمل على هدم كل البنى العربية التقليدية، وعلى جميع المستويات الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية.

لقد أصاب المثقف النهضوي التقدمي في أن تحقيق نموذج الحداثة الغربية في البيئة العربية الإسلامية يتطلب كل هذه الانقلابات الفكرية والعقدية، لكنه أخطأ بداية في ربطه لمفهوم النهضة بمفهوم الحداثة، وعدّه النموذج الحداثي الغربي هو الخيار الوحيد لتحقيق النهضة. لقد أخطأ هذا المثقف عندما استثنى كلياً أي إمكانية لتحقيق النهضة على الطريقة غير الغربية، فتحول إلى أداة هدم وتدمير ثقافي.

أما التيار السلفي في الثقافة العربية فقد بنى نموذجه للحياة العربية والثقافة العربية انطلاقاً من رؤية مجزوءة لا تتسع للثقافة العربية بغناها وتعدد مظاهرها وتجلياتها، وأخذ يعمل في هذه الثقافة تقطيعاً وتوصيلاً؛ فما يتناسب مع رؤيته المجتزأة يكتسب شرعية سلفية وكل ما لا يتناسب مع هذه الرؤية يحرم من هذه الشرعية. فكان بنتيجة ذلك أن تحول هذا التيار إلى إنتاج مقولات استئصالية دفعت المجتمع العربي نحو صراعات بينية داخلية.

التيار الثالث في الثقافة العربية هو تيار الثقافة العربية المتكاملة، تيار الثقافة المتدفقة عبر العصور، هذا التيار الذي نقر بأنه لم يتبلور كلياً بعد، لكنه نموذج يعبر، برأينا، خير تعبير عن الرؤية الثقافية الناضجة التي

تتجاوز كثيراً من متناقضات الثقافة العربية الحديثة وإشكالاتها، فهذا التيار ينطلق من الإقرار بمرجعية الحياة العربية والثقافة العربية المتمثلة في مصادر التشريع العقدي والقانوني والأخلاقي والسلوكي الإسلامي ممثلة بالقرآن والسنة، وهو ينطلق من رؤية التكامل في بنية الثقافة العربية على اختلاف تجلياتها، هذا التكامل المستند إلى رؤية كونية منسجمة. وهو مع إقراره بتنوع أشكال التجلي الثقافي والفكري عبر التاريخ، لكنه لا ينفي تراتبيتها وتفاوت أهميتها ومكانتها، ولا يعطي نفسه الحق في حرمان أي من هذه المكونات من نسبته إلى الثقافة العربية.

ينطلق هذا التيار في رؤيته لمستقبل الثقافة العربية والحياة العربية من إدراك عميق للخصوصية الثقافية، ويعمل على الحفاظ على الهوية وتفعيل السعي الثقافي استناداً إلى الهوية الفاعلة والسعي المبدع غير المقلد وغير المستلب.

لكن مشكلة هذا التيار أنه لم يتبلور بعد ولم تتضح معالمه، وبقي مغيباً إلى حد كبير عن الساحة الثقافية العربية على الرغم من غناه ونضجه الفكري؛ فهو يمثل الثقافة العربية الممتدة عبر القرون، وإن إحياء هذا النموذج الثقافي وإعادة إنتاجه بوصفه منهجية ثقافية، تأتي اليوم في أولويات المهام للخروج بالثقافة العربية عموماً من واقعها إلى واقع جديد.

٢- أزمة المثقف العربي وانقسام النخبة

إن الدخول السريع للقيم الثقافية الغربية في حياتنا العربية أدى، كما بينا في الفصل الأول، إلى ولادة شريحة جديدة تمثل النخبة الفكرية، وهي شريحة المثقفين، وقد قدمت هذه الشريحة نفسها على أنها بديل لممثلي النخبة القدامى الذين كانوا يسمون بالعلماء، وقد مارست ضدهم سياسة إقصاء وتهميش، وقد امتلأت الصحف والمجلات والكتب والدراسات

العربية عبر العقود الماضية بشتى أشكال النقد القاسي للمشايخ ورجال الدين، وقد كانت العديد من أوراق القوة في هذه المنافسة بيد المثقفين الذين كانوا يبدون متأنقين يقدمون أنفسهم ممثلين لكل جديد، بما للجديد من بريق أخاذ، وحاملي لواء المستقبل المشرق. في حين كان ممثلو النخبة من العلماء يقدمون على أنهم ممثلو القديم والتقاليد البالية التي ولى زمانها، وهم منافقون و" شيوخ مأفونون" كما وصفهم سلامة موسى.

لكن المثقفين، وإن نجحوا نسبياً في إقصاء ممثلي النخبة التقليديين، لكنهم لم يفلحوا في القيام بدورهم في الحياة العربية، ولم يملؤوا الفراغ الحاصل بانحسار تأثيرهم. لقد ولدت شريحة المثقفين في المنطقة العربية حاملة السمات التي ميزت هذه الشريحة في بيئتها الأولى، وأبرز هذه السمات أنها شريحة متعالية على بيئتها منفصلة عنها، وقد زاد في عزلة هذه الشريحة في المنطقة العربية أن هموم المثقف العربي قد افترقت كلياً عن هموم الجماهير العربية، كما افترقت أهداف وغايات كلا الطرفين، بل إن لغة الخطاب الذي كان يقدمه المثقف العربي،كان غير مقبول وغير مفهوم لدى الجماهير العربية.

لقد مر المثقف الحداثي العلماني عبر مرحلتين في موقفه من ثقافته الأصلية، فحتى السبعينيات من القرن الماضي، لم يكن يعبأ هذا المثقف العلماني بثقافته الأصلية وكان غريباً عنها كلياً. كان يعرف عن تاريخ فرنسة وبريطانية وتاريخ الحركة العمالية العالمية أضعاف ما كان يعرف عن تاريخ المسلمين، وكان يعرف عن تاريخ الديانات المختلفة، أكثر مما يعرف عن تاريخ الفقه الإسلامي وأحكامه. ويعرف عظماء الغرب وقادته وشعراءه وعلماءه، أكثر مما يعرف عن أعلام الحضارة الإسلامية ورموزها.

مع بداية السبعينيات بدأت حركة تحول جديدة لهذا المثقف نحو تراثه وثقافته الإسلامية الأصلية، لكن هذه العودة كانت تتم تحت شعار هو

أقرب ما يكون إلى "اعرف عدوك"؛ فقد بدأت تظهر في الأفق بوادر فشل كل الخيارات الحداثية القائمة على التجاوز الفظ للدين والتراث والثقافة الأصلية. وقد دشن هذه العودة المزعومة إلى الأصول وإلى الثقافة الأصلية زكي نجيب محمود صاحب دعوة " تجديد الفكر العربي"، هذه الدعوة التي لا يتمالك جورج طرابيشي نفسه، بالرغم من قناعاته العلمانية، عن تسميتها بالمُناورة التكتيكية السيئة، أو " عودة الابن الضال... الكاذبة" [١].

ثم رأينا تباعاً ذلك التيار من الفكر الذي مثله كل من حسين مروة والطيب تيزيني ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون ومحمد شحرور، الذي بدأ يهدم الثقافة الإسلامية تحت أسماء مثل التجديد والتحديث والدراسات التراثية، فظهرت دراسات للتراث بمناهج مختلطة تدمر التراث وتحيله ركاماً وحطاماً. وظهرت دراسات في علوم القرآن ومناهج التفسير والتأويل، تنفي الدين نفسه.

إن أزمة الثقافة العربية اليوم هي، كما أشرنا، أزمة هذا المثقف، ومن ثم فليس هناك من حل لهذه الأزمة، إلا بحل هذا التناقض بين جناحي النخبة الفكرية، وإن هذا الحل يجب أن يتم على المستوى الفكري والمعرفي أولاً.

فهناك النخبة العضوية المتمثلة في نموذج العالم المسلم والداعية، التي غالباً ما تكون قليلة المعرفة، بحكم نظامها التعليمي، بالعلوم الحديثة. وعلى الطرف الآخر هناك نموذج المثقف الحداثي المغترب المحلق في فضاء الإيديولوجيات المختلفة والبعيد عن ثقافته الأصلية .لا بد من عودة اللحمة إلى هذين المكونين عبر بناء نموذج المثقف العضوي الجديد الذي

---

(١)جورج طرابيشي: مذبحة التراث، ص ٥٤.

ينتمي إلى بيئته وثقافته، ويعبر عن تطلعاتها وهمومها انطلاقاً من ثقافتها ومحدداتها الفكرية، مستفيداً من كل الأدوات المعرفية التي تزوده بها معارفه الحديثة.

إن المنهج التأصيلي الثقافي، الذي يستند إلى كليات الفهم الإسلامي ويعمل على رؤية ومعالجة كل القضايا الفكرية التي تواجه الثقافة العربية في ضوء هذه الكليات، يمثل نموذجاً يجب العمل على تعميقه وتعزيزه في الحياة الثقافية العربية.

٣- غياب الرؤية التاريخية

إن الخروج من أزمة الثقافة العربية النهضوية يتطلب تحرير هذه الثقافة من أسر الحتمية التقدمية حتميةً تاريخية تملي على الشعوب والحضارات الخط البياني لحركتها ومسيرتها، وتربط هذا المسار بأفق حداثي غربي فتضفي على الحداثة الغربية سمة الحتمية التاريخية.

إن مشروع النهضة بوصفه مشروعاً حضارياً شاملاً يتطلب قبل كل شيء، بلورة فهم خاص للتاريخ وحركته واتجاه مساره، فالتاريخ هو الإطار العام الذي يتحرك فيه الجهد الإنساني في سعيه نحو البناء على مختلف الأصعدة، وإن هذا التصور للتاريخ والحركة التاريخية يمثل جزءاً أساسياً من الرؤية الكونية التي تملي على الإنسان غايات وأهداف وجوده، ومن ثم تحدد مقاييس العالم الذي يسعى هذا الإنسان إلى بنائه كي يحقق فيه وعبره هذه الغايات والأهداف.

وإذا كان الفهم التاريخي النهضوي التقدمي قد عجز عن بلورة مشروع حضاري قابل للحياة، فإن من أولى مهام بعث الثقافة المتكاملة، بلورة تصوره الخاص للتاريخ والحركة التاريخية إطاراً عاماً يعطي مصداقية لمبادئه ومقولاته.

إن صياغة فلسفة تاريخ إسلامية يتطلَّب التخلي عن عقيدة (التقدم) المهيمنة على الرؤية التاريخية الحديثة بشكل عام،و يتطلب إدخال - أو ربما إعادة الاعتبار إلى - مجموعة من المفاهيم الأساسية، كالإرادة الإلهية في التاريخ وأشكال تجلّيها في الحركة التاريخية، وكذلك غائية الحركة التاريخية المرتبطة بغاية وجود الإنسان الكلية. كذلك يتطلب هذا الأمر رؤية معاني وأبعاد السمة القيامية (من يوم القيامة) للصيرورة التاريخية في الإسلام، وانعكاسات ذلك على الحضارة الإنسانية عموماً.

إن هذه المفاهيم أساسية، ولا غنى عنها إذا أردنا إنشاء منهج إسلامي لفهم التاريخ كونه شرطاً أساسياً لتقديم حلول نظرية للإشكالية الحضارية التي نواجهها.

ثانياً: في الآثار الناتجة عن هذه الأزمة وسبل الخروج منها

إن أزمة الثقافة النهضوية الحداثية تلقي بظلالها على مجمل الحياة الثقافية العربية، مما ينعكس سلباً على قدرة هذه الثقافة على القيام بالدور المنوط بها، سواء على مستوى العالم العربي والإسلامي، نتيجة انقطاع الثقافة عن مصادرها وانعزالها عن مجتمعها، أم على مستوى العالم كله، نتيجة العجز عن تقديم الصورة الحقيقية للثقافة العربية الإسلامية،و العجز - من ثم - عن المساهمة الفاعلة في بناء الحياة الإنسانية.

لكي نوضح هذه المسألة علينا أن نحدد ما هو الدور المنوط بهذه الثقافة وفي هذه المرحلة التاريخية. لكن هذه المسألة لا تتضح ولا تستبين لنا إلا عبر مجموعة من المقدمات والشروح.

علينا أولاً أن نوضح حقيقة الثقافة العربية الإسلامية وهويتها وماهيتها.

وعلينا ثانياً أن نوضح طبيعة العالم المعاصر وطبيعة التناقض والأزمة العالمية التي تمر بها الإنسانية اليوم. أي علينا أن نقدم تصورنا الخاص

" لأزمة الحداثة" لا في البيئة العربية فقط، إنما أزمة الحداثة في بيئتها الأصلية وامتدادات هذه الأزمة في العالم كله.

ثم علينا ثالثاً أن نوضح حقيقة الدور المنوط بالثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة التاريخية على المستوى المحلي والعالمي.

١- في هوية الثقافة العربية وماهيتها

إن الثقافة العربية تستمد مقوماتها من المعين الفكري ذاته الذي تستمد الحياة العربية عموماً نسغها وحقيقتها منه، وهذا المعين الفكري هو الإسلام، بمصادره الأساسية المتمثلة في القرآن والسنة. هذه حقيقة ثابتة ولا يجادل فيها إلا مكابر، صحيح أنه قد جرت محاولات عديدة خلال القرنين الأخيرين خاصة، لتغيير هذه الحقيقة، لكن مجمل هذه المحاولات باءت بالفشل، ولا يزال الإسلام يمثل عصب الحياة العربية عموماً.

هذه الحقيقة وإن كانت بسيطة وواضحة وغير قابلة للدحض، لكنها نقطة الارتكاز الأساسية في أي مسعى ثقافي أو جهد فكري أو سعي حضاري؛ لأن كل هذه الجهود سوف تبوء بالفشل ما لم ندرك هذه الحقيقة البسيطة ونعترف بها ونعمل على هديها.

إن إدراك هذه الحقيقة التي باتت اليوم حقيقة واقعية أفرزتها التجربة التاريخية، ولم تعد مجرد حقيقة نظرية ينادي بها الإسلاميون، يضعنا على الطريق الصحيح لتشخيص واقع الأمة ومتطلباتها.

إن أولى هذه الحقائق التي ستتضح لنا عند إدراك وإقرار الهوية الفكرية للأمة، هو أن النهضة لا تتطلب - حتماً - انقلاباً ثقافياً شاملاً، وإجراء قطيعة مع الذات والتراث، إنما على العكس من ذلك تتطلب تأكيد هذه المقومات وتفعيلها لتكون أداتنا في إنتاج تصورنا الخاص للعالم في

الظروف التاريخية والمعرفية الحديثة، وتصورنا الخاص وتقديرنا لطبيعة المشكلات التي نواجهها، وكذلك تصورنا وتقديرنا لطبيعة المشكلات التي يواجهها العالم الحديث عموماً. وإن هذا الإدراك سوف يضعنا أمام مهمات البناء على المستويات كافة، بدءاً من البناء بوصفه عملية ذهنية تنظّر للواقع وتشخّص متطلباته التنموية، مقدمةً لتحقيق النهضة على المستويات الفكرية والتقنية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والأخلاقية كافة.

إن إدراك حقيقة الهوية الثقافية هو مطلب ضروري لتجاوز التشتت الثقافي الذي تعيشه الأمة؛ إذ نرى أطرافاً متعددة يعمل كل منها في اتجاه معاكس تماماً لما يعمل له الآخر.

إن الإقرار بالهوية الإسلامية للمجتمع العربي، والإقرار بخصوصية تجربته التاريخية والحضارية، ومن ثم الإقرار بنموذج خاص للنهضة الحضارية يتناسب مع خصوصيات الهوية والتجربة الحضارية، يثير لدى ممثلي الثقافة النهضوية التقدمية إشكالية مصطنعة وغير حقيقية. ويعبَّر عن هذه الإشكالية بالقول: إنه لا يمكن تحقيق النهضة دون إنجاز مقدماتها المعرفية، ولأن هذا التيار يطابق بين النهضة والحداثة كنموذج حضاري، فهو يصطدم بحقيقة التناقض بين مكونات الهوية ومكونات الحداثة، فيصل إلى ضرورة إنجاز عملية الهدم لكي يتسنى لنا تحقيق " النهضة".

ووجه الخطأ في هذه الإشكالية المصطنعة يكمن في أن النهضة في الشرط التاريخي والثقافي العربي لا تعني بالضرورة تحقيق النموذج الحداثي الغربي؛ وإنما تعني تحقيق نموذجها الخاص، المنسجم مع خصوصيتها التاريخية والحضارية، وهنا يقف المثقف النهضوي لينفي إمكانية هذا النموذج وليقول لنا بأنه وهم لا يتناسب والتجربة التاريخية العالمية الواقعية. فقد تجاوز التاريخ، برأي المثقف " النهضوي التقدمي"

نموذج الحضارة الدينية، ولم يعد هذا النموذج يصلح للحياة المعاصرة. هذا هو الاعتراض الأول، أما الاعتراض الثاني، فهو أن النهضة تقتضي تحقيق التصنيع الحديث، وأن الصناعة الحديثة لا تتحقق إلا بامتلاك مقدماتها المعرفية المتمثلة في الفكر والمناهج الغربية.

إن كلا الاعتراضين واهيان؛ فالقول بأن الحضارة الدينية هي من سمات العصور الماضية وقد تجاوزها الزمان، مقولة "إيديولوجية تقدمية" وليست حقيقة وجودية، في حين أن الواقع يشير ويثبت ألا حياة للإنسان بدون المعتقد الديني، لأن في ذلك فصلاً للإنسان عن مبدئه ومعاده وهو أمر لا يورث الإنسان الفرد والإنسانية جمعاء إلا الشقاء الوجودي والفوضى الاجتماعية.

أما قضية الصناعة الحديثة، فإنه من الخطأ الاعتقاد بأن تحقيق النهضة في المنطقة العربية يتطلب أن نكون قادرين على إطلاق مركبات فضائية تذهب في الفضاء أبعد من تلك التي وصلت إليها مركبات الغرب، أو في اختراع أسلحة دمار أقوى من تلك التي صنعها الغرب. إن كل حضارة تنتج من الأدوات ما يساعدها على تحقيق غايتها من الوجود، وإن غاية الوجود بالنسبة إلينا تختلف كلياً عن تلك التي حددها الغرب لنفسه. أما بالنسبة إلى ما قد صار من ضرورات الحياة،فإنه لا يوجد ما يمنعنا من أن نحصل عليه ونستعمله، وهذا مما لا يحتاج إلى ثورات وانقلابات حضارية كبرى، وهو يحصل في الواقع بطريقة بسيطة وعفوية. وعندما تستقيم حياة المجتمعات العربية سياسياً، وينتظم عمل البنى والمؤسسات المختلفة، وتلوح بوادر نهوض علمي واقتصادي واجتماعي؛ فإن ضرورات الحياة الطبيعية ستدفع نحو الإنتاج المحلي لهذه الأدوات.

لا نريد أن ندخل في مخططات وتصورات عن طبيعة النهضة ومهامها، لكننا نريد القول بأن تحقيق هذه النهضة على مستوى "الأشياء" أياً كانت

هذه الأشياء، مرتبط بتحولات سياسية أولاً ثم اقتصادية واجتماعية ثانياً، لكنه ليس مرتبطاً بانقلاب ثقافي وانقلاب فكري يحقق ما حققته الحداثة في عصر الأنوار من تجاوز للدين وتثبيت لمركزية الإنسان على المستوى الوجودي، والعقل على المستوى المعرفي، والحس والتجربة في المجال العلمي.

هذا لا ينفي ولا يقلل من شأن العمل الثقافي والتحولات على مستوى الفكر وعلى مستوى الثقافة،لكن ليس باتجاه الانقلابات الفكرية، إنما نحو تفعيل المجتمع العربي ووضعه وجهاً لوجه أمام مهامه الثقافية ودوره الحضاري.

أمر آخر يعترض به المثقف الحداثي فيقول إن هذه الدعوة لإدراك الذات وتحديد الهوية، هي دعوة للتقوقع والانغلاق على الذات. لكن العكس هو الصحيح؛ لأن أول ما نستهدفه عبر هذه الدعوة هو الانفتاح على الآخر وفهمه وإدراكه ثم الاستفادة منه ومن منجزاته الحضارية على قدر الاستطاعة. كيف ذلك؟

هناك كثيرون اليوم ممن يدعون للاستفادة من منجزات الحضارة الغربية الحديثة وممن يدعون لحوار بين الحضارات، ويدعون للانفتاح على الفكر الآخر والرأي الآخر وغير ذلك. لكننا نقول إنه ليس هناك من مجال للاستفادة الحقة من منجزات الآخر ما لم تدرك الذات نفسها وحدودها ومكوناتها أولاً. لا يمكن لا الاستفادة من الآخر ولا الإنكار عليه أو انتقاده ما لم تتم عملية إدراك الذات.

إن إدراك الذات سوف يُخرج الثقافة العربية من حالة الاستلاب التي تعيشها تجاه الغرب، هذه الحالة المُعطلة للفكر والحواس، القاتلة للإبداع، وسوف يُلغي معادلة الآخر (المعلم)، والذات (التلميذ)، وسوف يفتح المجال لعملية مثاقفة حقيقية وواعية، وهذا أمر لا مهرب منه، فمهما

كان موقفنا الفكري والفلسفي من الغرب سلبياً، يبقى هذا الغرب بحضارته ومنجزاته واقعاً متحققاً لا يمكن القفز عنه، لكننا لكي نستطيع رؤية الغرب يجب أن يكون لنا عيون نرى بها، ولكي نسمع الغرب يجب أن يكون لنا آذان نسمع بها، ولكي ندرك الغرب يجب أن يكون لنا عقول ندرك بها. أي إننا لكي نرى الغرب وندركه ونستفيد منه أو ننتقده، علينا أن ننضج كذات أولاً، وأن نخرج من دائرة الصراع على الهوية نحو إدراك موضوعي للذات والهوية في ضوء من حقائق الواقع وحقائق التاريخ.

لذلك فإن الخطوة الأولى نحو الخروج من أزمة الثقافة العربية تتمثل في إدراك الذات وتحديدها استناداً إلى ماهية الحياة العربية المتمثلة في الإسلام، نقول ذلك جازمين لأننا لا نرى أن الأمر خاضع للاحتمالات، ولاسيما أننا قد جربنا هذه الاحتمالات البديلة ولم تنجح.

٢- في أزمة الحداثة والعالم المعاصر

القضية الثانية تتمثل في تحديد طبيعة العالم المعاصر وطبيعة الأزمة العالمية المعاصرة.

لقد صارت كلمة معاصر أو حديث تشير بشكل مباشر إلى كل ما هو غربي، ذلك أن الثقافة الغربية هي المكون الأكثر حضوراً في العالم المعاصر الذي يلقي بتأثيراته على العالم أجمع.

تمثل الحضارة الغربية الحديثة نموذجاً فريداً في المسيرة التاريخية والحضارية للبشرية، فهذه الحضارة، ولأول مرة في التاريخ، تنتج منظومة ثقافية قائمة على أساس من رؤية للعالم تستبعد المبدأ الإلهي أصلاً للوجود. هذه القضية لا يختلف عليها أنصار الحداثة أو خصومها، لكن الخلاف يتمحور حول تقويم هذه القضية؛ فأنصار الحداثة يرون في هذا الأمر خطوة وقفزة مهمة في تاريخ البشرية حررت الإنسان من الأوهام

ووضعت الحياة الإنسانية في أعلى نقطة في سلم التقدم. في حين أن خصوم الحداثة يرون في هذه الحضارة، خروجاً بالحياة الإنسانية والوجود الإنساني عن غاياته وأهدافه.

لو نظرنا بتجرد إلى هذه الحضارة لوجدنا أنها تعيش مجموعة من الأزمات لا تقل أهمية عن كل الإنجازات التي حققتها وراكمتها عبر القرون الأخيرة. فهناك أزمة فكرية تتمثل في فقدان هذه الحداثة لمقوماتها الفكرية التي قامت عليها. فالعقلانية الغربية التي بدأت مع ديكارت منهجاً معرفياً طموحاً، انتهت إلى نوع من النسبية المعرفية مع الألماني (كانت)، ولاأدرية مع الإنجليزي (ديفيد هيوم)، وانتهت إلى تصور مادي للعالم لم يثبت ولم يستقم طويلاً فتجاوزه الفكر وتجاوزته الحياة.

لم تقض نسبية "كانت" التي أخذت شكلها المكتمل كنظرية في المعرفة على يد "أوغسط كونت" والمذهب الوضعي، على المعرفة العلمية. إن نسبية " كانت" المعرفية قد دفعت بالفكر الغربي إلى إنكار قدرة العقل على معرفة عوالم ما وراء الطبيعة، لكن هذه النسبية لم تنكر قدرة العقل على معرفة العالم التجريبي الذي تحكمه قوانين حسابية قابلة للقياس. لهذا فقد قامت الفلسفات والمناهج الوضعية التجريبية على أساس من الإقرار بالمحدودية المعرفية المتمثلة في حصر الاهتمام العلمي والمعرفي فيما يمكن أن ندركه بالحس والتجربة.

لكن هذا الأمر لم يستمر طويلاً، فقد جاء القرن العشرون بآراء ونظريات جديدة ذهبت مذهباً بعيداً في انتقاد العلوم التجريبية وقدرتها على معرفة العالم الطبيعي أيضاً. لقد برزت أزمة جديدة يمكن أن نسميها أزمة العلوم الطبيعية، فقد انهار التصور الميكانيكي للعالم الذي أرسى "نيوتن" دعائمه وبقي مهيمناً في القرن التاسع عشر، فالكون لم يعد منظماً بالطريقة التي تخيلتها الحتمية الميكانيكية، والمادة لم تعد بسيطة

واتضح أنها مركبة وشديدة التعقيد، كما أن النظرية النسبية لأنشتاين، والهندسة غير الإقليدية لكانتور وضعت الفكر الفلسفي الغربي ويقينياته أمام اختبار كبير[1].

كل هذه القضايا العلمية التي تفاعلت مع متغيراتٍ وكوارث اجتماعية كبرى؛ كالحروب والثورات الكبرى، وضعت العالم الغربي والفكر الغربي أمام خيارات التفكيك والتحليل التي ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا.

لذلك فإن كل ما يمتلكه الغرب اليوم من تصور حول العالم هو عبارة عن تراث كبير من النظريات والآراء المختلفة التي لم يصمد أي منها أمام تحديات الواقع. إن ديكارت وسبينوزا وكانت وهيغل وكل الفلاسفة الكبار هم اليوم تراث يدرّس في المدارس والجامعات، وليس لهؤلاء جميعاً من أثر فعلي في صنع الحياة الغربية المعاصرة. إن ما تبقى من التجربة الفكرية والمعرفية الغربية اليوم هو مجرد ممارسة منفصلة عن أي تصور نظري كلي للوجود، إن كل هذه الممارسة قائمة على أساس من قوانين جزئية فرعية عملية غير نظرية.

إن العالم الغربي والحضارة الغربية اليوم تمثل حضارة دون هوية؛ لأنها ببساطة حضارة تفتقد لأي رؤية واضحة للوجود، إنها حتى لم تعد مادية، فالمادية ليست اليوم في الغرب قناعة فكرية، إنما هي مخلفات نظرية لها تأثيرها في أنماط السلوك والأخلاق وليس لها أي مصداقية فكرية. وهي ليست مسيحية أيضاً، لأن الغرب قد صفى حساباته مع الأديان منذ زمن بعيد، وليست أي شيء سوى نظام سياسي ومنظومة اقتصادية وآلة صناعية. لذلك فإن أثمن ما يتمسك به الغرب اليوم ويباهي

(١)حول التغيرات العلمية وأثرها في فلسفات القرن العشرين، انظر: بوشينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربة، تر: د. عزت قرني، (سلسلة عالم المعرفة - ١٦٥، الكويت ١٩٩٢) ص ٣٧ وما يليها.

به العالم هو الليبرالية الديمقراطية التي تمثل نموذجه السياسي والاقتصادي، إضافة إلى اختراعاته العلمية التي تخدم صناعاته.

أما فلسفة التقدم الشامل، فقد انحسرت وتلاشت وفقدت بريقها، وتحولت إلى نزاع حول أنماط التطور التاريخي بين مذاهب إيديولوجية متصارعة انتهت إلى مأزق فكري بعد سقوط النظام الشيوعي، وقد تمثل هذا المأزق في عجز الفكر الاجتماعي الغربي عن تصور نماذج اجتماعية أرقى من النموذج اللبرالي الغربي القائم على تقديس الفردية والملكية الخاصة، دون أن يحقق هذا النموذج اللبرالي ما تخيله مفكرو عصر الأنوار الأوائل عن الفردوس الأرضي الذي تنبأت به فلسفة التقدم، فما كان من مخرج لهذه الأزمة سوى أن يختصرها الأمريكي فوكوياما بمقولة (نهاية التاريخ) المستعادة من هيغل والقرن التاسع عشر.

ليست الحضارة الغربية اليوم هي التي تقدم الأجوبة عن أسئلة الحياة المهمة، إنما هي من يقف أمامها وجهاً لوجه، إنك لن تجد اليوم بين فلاسفة الغرب ومفكريه الجادين من يمتلك ربع الثقة والإيمان بالغرب وحضارته التي يمتلكها المثقف العربي الحداثي.

لقد وصلت التجربة الغربية على المستوى الفكري والمعرفي إلى نهايتها، لن يغير من الأمر كل المعارف الجزئية التي تراكمها المخابر والمعاهد العلمية، ولن يغير من الأمر حقيقة أن هذه الحضارة ما زالت تبهر بني الإنسان بمخترعات وأدوات تغير حياته وتقلبها رأساً على عقب، إنما هي على العكس من ذلك، تزداد عجزاً وعوزاً لإنتاج حقيقة كلية واحدة تنتظم في إطارها كل الجزئيات فتعيد النظام والتوازن إلى الحياة الإنسانية.

في المقابل فإن الثقافة العربية الإسلامية اليوم تمثل النموذج الوحيد الذي يحمل على المستوى الثقافي العام، تصوراً بديلاً وشاملاً للحياة

البشرية، تصوراً يرى فيه الغرب منافساً يهدد وجوده فيعلن الحرب عليه، حرباً حضارية لتدويل ما تبقى من مكونات حضارة قد تآكلت بنيتها الثقافية وتداعت، ولم يتبق منها سوى سوق عالمية ونظام سياسي ليبرالي ديمقراطي وجبروت عسكري. لكن هذه البقايا غير كافية لتحقيق نموذج حضاري عالمي أحادي، فليست هذه هي شروط العالمية وليست هذه مقوماتها.

بالنسبة إلى الثقافة العربية الإسلامية فإن مهمتها الكبرى المستمدة من حقيقتها بأنها حاملة للرسالة الإسلامية رسالةً ربانية للبشرية جمعاء، تكمن في بلورة هذا النموذج الموازي للحياة، نموذج الحضارة التي لا تمتلك صواريخ عابرة للقارات، أو قنابل نووية، لكنها تمتلك عنصر التوازن بين عناصر الوجود الأساسية، الإنسان والطبيعة والمجتمع.

مهمة الثقافة العربية اليوم هي بلورة وجلاء هذا النموذج في البيئة العربية الإسلامية أولاً، والتأسيس النظري لهذا النموذج المتوازن، نموذج الحضارة الربانية، حضارة المركزية الإلهية، مقابل حضارة الغرب، حضارة التمركز على الإنسان الفرد وتأليهه.

إن الثقافة الإسلامية اليوم هي الوحيدة المؤهلة بين ثقافات الشعوب المختلفة لتحقيق هذا النموذج الذي تزداد حاجة البشرية إليه، ويزداد إدراك الناس، يوماً بعد يوم لضرورته. فالثقافة العربية الإسلامية هي الحامل الأخير لمكونات هذا النموذج الحضاري، وهي مؤتمنة عليه، وتكمن رسالتها في الحياة، التي اصطفاها لها ربنا عز وجل، في أن تقف اليوم لتعيد بناء نموذج حضارة العدل والتوازن. رسالتها هي أن تحقق هذا النموذج مرة أخرى، ثم تقدمه للعالم أجمع لا للانتصار عليه، إنما للانتصار للبشرية والانتصار للإنسان ولحقيقة وجوده على هذه الأرض. هذه هي رسالة الثقافة العربية الإسلامية، وهذه هي مهمتها.

إن هذا الحديث يقودنا مباشرة إلى قضية العولمة والنظام العالمي الذي

بدأت تمليه على الحياة الحديثة التطورات الاقتصادية والتقنية والثقافية، بحيث تبدو هذه العالمية وكأنها قدر لا مفر منه. وهي من ناحية أخرى تفتح من جديد ملف الدعوات الحداثية للانقطاع عن الهوية والتراث. إن صورة ثقافتنا في زمن العولمة وفق رؤية المثقف الحداثي هي التالية:

" الحداثة الغربية، وما أنتجته من ثقافة عقلانية وتقنية، في طريقها إلى أن تصبح ثقافة عالمية شاملة، بكل ما في الكلمة من معنى، بغض النظر عن مشاعرنا تجاهها، فحركة التاريخ لا تسيرها المشاعر... ولن تستطيع الثقافات التقليدية العريقة أن تفعل شيئاً أمام هذه الثقافة المسلحة بوسائل وإمكانيات قادرة على اختراق الغرف المغلقة، والصقاع النائية. فمع هذه المرحلة من مراحل تطور الحضارة الإنسانية في الغرب، انهارت الحدود وتلاشت كل وسائل الحماية... كما أن ثقافتنا الذاتية، في شكلها النموذجي المتعالي، التي نحاول حمايتها من عبث هذا العفريت الجديد، ليست شيئاً واضحاً ومحدداً بدقة، كما الثقافة التقنية لهذا العصر. فهي، أي ثقافتنا الذاتية المُتَصَورة، هلامية الشكل، زئبقية المضمون، نخبوية الإنتاج والاستهلاك، ببنية لفظية بيانية لا تتواءم مع عملية وعلمية ومحسوسية الثقافة العالمية المعاصرة. وحتى لو كانت واضحة المعالم والحدود، فإن ثقافتنا، كما هي متصورة نموذجياً ونخبوياً، غير قادرة بصريح العبارة على منافسة الثقافة التقنية المعاصرة، إذ كيف يمكن لمفاهيم قائمة على سحر البيان، أن تنافس مفاهيم قائمة على دقة المعلومة، في عالم تحول إلى شبكة من التقنية في كل تفاصيله؟ "[1].

وهكذا فإن المثقف الحداثي ينظر إلى العولمة على أنها تحدٍّ لن تستطيع الثقافة العربية أن تراوغه وأن تملص منه كما فعلت في السابق، وقد آن الأوان للحظة الحقيقة التي طال انتظار المثقف الحداثي لها.

---

(١)تركي الحمد: الثقافة العربية في عصر العولمة، ص ١١٨-١١٩.

لكن، هل تشكل العالمية، حقيقةً، تهديداً للثقافة العربية الإسلامية؟

إن قضية العولمة ليست تهديداً محضاً للثقافة العربية الإسلامية، كما تقدم عادة، بقدر ما هي فرصة أيضاً.

إن تحقيق العالمية يفترض شروطاً ومقدمات لا بد من توافرها، وسوف نسمي هذه الشروط والمقدمات بقانون العالمية، فأن تسعى حضارة ما إلى تحقيق العالمية يعني أولاً وقبل كل شيء، أن هذه الحضارة تحمل فكرة ما أو قيمة مبدئية وعامة، من حيث أهميتها، للوجود الإنساني كله، أي إنها تلامس الوجود الإنساني قبل أن يندرج هذا الوجود في أي من الانقسامات الفرعية الأخرى، سواء كانت قومية أم عرقية أم جغرافية أم طبقية أم مذهبية، بحيث يمكن لها أن تمثل مبدأ للتعارف الإنساني[1]، ومن دون ذلك تكون هذه الدعوة منقوصة الشرعية وغير قابلة للتحقق، ومثال ذلك هو دعوى العالمية الشيوعية أو الماركسية، التي فشلت في أن تكون مبدأ للتعارف الإنساني فلم تخرج عن كونها مذهباً أثبتت التجربة عدم صحته.

ثانياً، لا بد أن يكون السعي لتحقيق هذه العالمية مرتبطاً أيضاً بقيمة عليا. فما هو الدافع الأخلاقي وراء هذا السعي؟

ثالثاً، لا بد من ابتداع وسائل وأدوات من أجل تحقيق هذه العالمية.

إن خلاصة ما يقدمه الغرب اليوم للعالم من نموذج هو الليبرالية الديمقراطية المرتبطة باقتصاد السوق، ولو تجاوزنا كل الانتقادات التي توجه إلى هذا النموذج، وتجاوزنا أن هذا النموذج يصطدم في كثير من الأماكن بالخصوصيات الحضارية للشعوب، وأن البعض اليوم يدعو

---

(١)يشير مصطلح " مبدأ التعارف" إلى المعنى القرآني الذي يرد في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٣].

للبدء- وقد بدأ فعلاً- بحروب حضارية شاملة من أجل تدويل هذا النموذج، لو تجاوزنا كل ذلك وغيره، فهل يمكن لنا أن نفترض أن الليبرالية الديمقراطية يمكن أن تمثل مبدأ للتعارف الإنساني يلامس الإنسان في فطرته وينسجم مع هذه الفطرة؟

بالطبع لا؛ وذلك لأن نقطة البداية في هذا النظام تلامس حدود الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من الشأن الإنساني، تاركة وراءها في حالة من الإهمال الكامل كل أسئلة الفطرة الإنسانية ومتطلباتها دون إجابات صحيحة.

الشرط الثاني لتحقيق العالمية يرتبط، كما ذكرنا، بالقيمة التي تدفع لتحقيق هذه العالمية،إن القيمة العليا التي تدفع الغرب لتحقيق هذه العالمية هي - بالدرجة الأولى - قيمة مادية متمثلة باقتصاد السوق العالمي والضرورات التي تمليها حركة رأس المال العالمي، إن هذه السوق تمثل الفكرة الليبرالية على المستوى الاقتصادي. فهل يصلح هذا النموذج ليكون نموذجاً تصطلح عليه الإنسانية لبناء نظام عالمي موحد؟ وهل يلبي هذا النموذج متطلبات مبدأ التعارف الذي تحدثنا عنه سابقاً؟

أما بالنسبة إلى الشرط الثالث المتمثل في ابتداع وسائل وأدوات تحقيق العالمية، فإن واقع الحضارة الحديثة في هذا الشرط يختلف عن باقي الشروط؛ فالحضارة الغربية هي أول حضارة تبتدع هذه الوسائل والأدوات المتمثلة بأنظمة التنقل عالية الجودة، ووسائل الاتصال فائقة السرعة، ومنظومات المعلومات سهلة الوصول، وغيرها من نتاجات الحضارة الحديثة، لكن هذا الواقع لا يغير كثيراً من واقع الحضارة الحديثة، بل هو يعمق أزمة الحضارة الحديثة ويجعلها حقيقة في موقع الدفاع عن النفس وهي في ذروة انتصارها، فها هي ذي قد صارت قاب قوسين أو أدنى من تحقيق العالمية، لكنها لا تمتلك ما تقوله وتقدمه للعالم سوى أزمة إنسانية

كبيرة وهوية حضارية مبددة، والمزيد من استغلال الدول الغنية لفقراء العالم. وفي الوقت نفسه فهي تشعر بأنها، وبأدوات العالمية التي ابتكرتها، قد صارت عرضة لتأثير ثقافات مغايرة، لاسيما من قبل الإسلام الذي وإن كان يعاني من كل مشاكل دول الجنوب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إلا أنه ما زال يحافظ على فهم شمولي متسق ومتكامل للكون والطبيعة والإنسان ينسجم مع العقل والفطرة الإنسانية، ويقدم نفسه، في الوقت ذاته، بديلاً حضارياً للغرب.

وهنا نصل إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي أن العولمة ليست حركة في اتجاه واحد، إنما هي رواق مفتوح من كلا جانبيه، والغرب وإن كان هو الأقدر تقنياً واقتصادياً على التأثير، لكنه قابل أيضاً للتأثُّر.

إن العالمية قادمة لا محالة؛ لأن جسور التواصل الإنساني قد مدت في كل الاتجاهات، وإن بوابات الثقافات العالمية قد فتحت على مصراعيها لتلقي ما يرد من ثقافات العالم المختلفة، ومهما برز من معوقات فإن ما يستجيب للفطرة الإنسانية هو الذي سيشكل عقل العالمية الجديدة وقلبها. علينا اليوم أن ندرك هذه الحقيقة لكي نرتقي بالثقافة العربية إلى مستوى تأدية الدور المنوط بها والمنتظر منها.

٣- النهضة على الطريقة غير الغربية[(١)]

لقد ذُكرت هذه الجملة- النهضة على الطريقة غير الغربية- مرات عديدة في كتابنا، فما الذي نعنيه بها؟ وكيف يتحقق ذلك؟

إن لكل مجتمع ولكل حضارة نمط خاص في التطور التاريخي والحضاري، ومع ذلك الزخم الذي دخلت فيه الحضارة الغربية الحديثة عالمنا المعاصر، وأنها استطاعت أن تطبع بطابعها بعض الحضارات

(١)يعود هذا التعبير للدكتور سيف الدين عبد الفتاح، أستاذ النظرية السياسية بجامعة الإمارات. من مقالة نشرت على الإنترنت في موقع إسلام أون لاين عام ٢٠٠٠.

البعيدة عنها من حيث المكان، والمختلفة عنها أصلاً من حيث الهوية والكيف، كاليابان مثلاً، لكن هذه العملية لم تنجح في المجتمع العربي، ولا يبدو أنها ستنجح (بغض النظر هنا عن رغبتنا وموقفنا الشخصي أو رغبة وموقف المثقف الحداثي)؛ وذلك لأسباب موضوعية لها علاقة برسوخ الرؤية الكلية الإسلامية ومنظومات القيم الإسلامية في عقول الناس وفي تكوينهم النفسي والروحي الفردي والجماعي، هذا العمق وهذا الرسوخ الذي يتبدى في كل منعطف من منعطفات الحياة العربية من خلال خيارات الناس وانحيازهم الثقافي. لذلك علينا ببساطة أن نتوقف عن الدفع باتجاه الحداثة الغربية، وأن نفكر بطريق آخر نحو النهضة، كان حرياً بنا أن نفكر به منذ البداية، لكن الظروف التاريخية والحركة الثقافية العربية سارت في اتجاهات مختلفة.

أن نأخذ بعين الاعتبار نمط التطور التاريخي والحضاري يعني أن المستويات الأربعة للمنظومة الثقافية العامة التي تحدثنا عنها في بداية الكتاب، يجب أن تكون منسجمة ومتكاملة، وهذه المستويات هي:

أولاً: مستوى فهم الوجود (المعنى والغاية).

ثانياً: مستوى القيم ومنظوماتها المختلفة.

ثالثاً: المؤسسات الاجتماعية (بدءاً من الأسرة، وصولاً إلى تنظيم المجتمع بأسره)، والسياسية (بدءاً من أصغر وحدة إدارية وصولاً إلى الدولة)، والقانونية (الأنظمة والقوانين والأعراف المكتوبة وغير المكتوبة) وغيرها التي تنبثق عن منظومات القيم هذه وتعبر عنها وتحفظ وجودها واستمرارها.

ثم يأتي أخيراً مستوى الفعل الثقافي اليومي الذي يمثل امتداداً في الحاضر لهذه المستويات الثلاثة، وتعبيراً عنها في إطار اللحظة التاريخية الآنية.

لو ألقينا نظرة إلى واقع الثقافة العربية عموماً، لوجدنا تعارضاً كبيراً بين محتوى المكونات الثلاثة الأولى مع المكون الرابع؛ فالثقافة العربية تحمل رؤية كلية إسلامية للوجود، تعطي معنىً وغاية إسلامية للحياة. وكذلك ينبثق عن هذا الفهم العام منظومات قيم إسلامية، أنتجت مؤسسات اجتماعية وقانونية وسياسية وخلقية وجمالية إسلامية، هذه المؤسسات وإن اضطربت وتخلخلت في الفترة الأخيرة، لم يستبدل بها إلى اليوم أي شيء قابل للحياة.

لكن الفعل الثقافي والسعي الثقافي الذي يمارسة ممثلو الثقافة العالمة، يصدر عن مكونات مغايرة تماماً لكل المستويات الثلاثة الأولى التي ذكرناها، وقد أدى هذا السعي الثقافي في واقعنا المعاصر إلى إنتاج مؤسسات مختلطة تتنافر فيها مكونات المستوى القيمي مع واقع البنى المستحدثة، وإنتاج ثقافة فوقية منفصلة عن الحياة الاجتماعية الفعلية.

يبدو هذا التناقض جلياً في حياتنا العربية إذا ما نظرنا إلى الناتج الفعلي لهذا الاختلاط وعدم التجانس، فهو يبدو في أزمة الدولة العربية الحديثة وتقلباتها وتناقضاتها العصية على التعريف أحياناً، فينعكس ذلك في عجزها عن القيام بدورها.

ويبدو في تناقضات حياتنا ومؤسساتنا الاجتماعية في التباين الكبير في نظام الأسرة داخل المدن وحتى الأرياف العربية، وفي تناقضات النظم والمناهج التعليمية العاجزة والفاشلة، وفي تباين المنظومات الأخلاقية بين النظم الأخلاقية التقليدية والنظم الأخلاقية الحديثة، ثم في تجاورهما، ثم في امتزاجهما الذي يبدو هجيناً جداً في نموذج شخصية الشاب العربي الذي تمتزج فيه ثقافة المسجد بثقافة "الفيديو كليب"، وأسوأ ما في هذا المزيج هو أنه تعبير عن حالة حقيقية من الضياع في مجتمع غير قادر على تحديد أهدافه ومساره وغاياته.

إن هذه الأزمات المتعددة في المجتمعات العربية صارت واضحة

وجلية، ونجد لها كثيراً من الأمثلة في مشاهداتنا اليومية أو عبر وسائل الإعلام. إن هذا التناقض الصارخ في أنماط الحياة العربية الحديثة هو نتاج لعدم التكامل وفقدان الانسجام الذي أصاب الثقافة العربية في الفترة الحديثة. وإن أسوأ نتائج هذا التناقض وعدم الانسجام هو واقع العجز ومن ثم عدم تحقق أي من تصورات النهضة التي قدمتها التفرعات الإيديولوجية المختلفة لفكر النهضة.

إن النهضة على الطريقة غير الغربية هي النهضة التي تراعي خصوصيات النموذج التاريخي والحضاري للأمة، ومن ثم تراعي التكامل والانسجام بين مستويات الثقافة المختلفة، وتعمل على إزالة هذا التناقض المصطنع بينهم. لا يمكن أن يكون الفعل الثقافي منفصلاً ومتعارضاً مع المستويات الثلاثة التي تسبقه، وقد كان الفعل الثقافي النهضوي التقدمي متعارضاً مع أصوله المفترضة ومنفصلاً عنها، لذلك فقد كان محصلة جهوده النهائية الفشل الذريع، هذا الفشل الذي لم ينعكس على أصحابه فقط، بل انعكس اضطراباً وفوضى وكوارث اجتماعية على مجمل الثقافة والحياة العربية.

إن متطلبات النهضة على الطريقة غير الغربية تستدعي أن ننقل نقطة التمركز والثقل من العمل على تصنيع الإيديولوجية الانقلابية، والتأسيس لثقافة جديدة منقطعة عن الماضي والدين والتراث، إلى التمركز والاهتمام حول المتطلبات الفعلية للواقع، وهذه المتطلبات التي نقر بأنها متعددة ومتنوعة ومعقدة إلى حد كبير، لا تخرج عن كونها متطلبات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وأخلاقية وإدارية[1]. وإن تحقيق هذه المتطلبات جميعها مرتبط بالدرجة الأولى ببناء الإنسان.

---

(١)في سياق التأكيد على المكونات العملية للنهضة، نشير إلى أن الدكتور جاسم سلطان استطاع أن يتقدم بتصورات برنامجية إدارية محددة للنهضة ومقوماتها =

فبناء الإنسان القادر على صنع النهضة هو نقطة البداية والانطلاق، هذا ما أدركه مالك بن نبي في كل كتاباته عن النهضة والحضارة وشروطهما.[١] وقد أدرك بن نبي أيضاً أن بناء الإنسان العربي ليكون صانعاً للنهضة عملية مرتبطة بالإسلام وقيم الإسلام، وهنا مكمن قوة الطرح الذي قدمه، لكنه بالمقابل تخيل أن المحطة النهائية لهذا البناء ستكون كذلك النموذج الحداثي المهيمن، وهنا مكمن ضعفه.

إن المطلوب اليوم هو أن تعود الثقافة العربية على مستوى الفعل والممارسة لتكون امتداداً وتعبيراً عن عمقها الوجودي والقيمي لكي تكون قاطرة الجر التي ستدفع بالحياة العربية بمجملها على سكة التطور التاريخي والحضاري الخاص بها والمنسجم مع بنيتها الثقافية العامة.هذا هو معنى التأصيل الثقافي الذي ندعو إليه والذي نرى فيه مستقبل الثقافة العربية وسبيل الخروج بها من أزمتها الخانقة.

= وقوانينها، وهذا التصور على الرغم من نزعة التبسيط الشديدة فيه، يبدو واقعياً ومقبولاً أكثر بكثير مما يمكن أن نستخلصه من مفهوم محمد أركون للنهضة، مثلاً، فأركون شأنه شأن كل المثقفين الحداثيين، متمركز حول الشرط المعرفي لتحقيق الانقلاب الثقافي في البيئة العربية، في حين أن التأكيد على ضرورة هذا الانقلاب قد صار من عوائق النهضة الفعلية.

انظر: الدكتور جاسم سلطان (النهضة من اليقظة إلى الصحوة) و(قوانين النهضة).

(١)يتحدث مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة عن مكونات ثلاثة للحضارة هي: الإنسان + التراب + الوقت. ويفرد العقيدة الدينية أو المبدأ الأخلاقي الباعث كمحرك، أو مركب لهذه العناصر الثلاثة. أما بالنسبة إلى الحالة الإسلامية فقد أكد بن نبي على أن الإسلام هو مركب الحضارة العربية الإسلامية وهو الباعث في نفوس أبنائها اليوم روح النهضة.

٤- النهضة بين التفعيل الثقافي والتبديل الثقافي.

تفترض الثقافة التقدمية والمثقف التقدمي أن مثل هذه الدعوة- النهضة على الطريقة غير الغربية- هي دعوة للسير إلى الوراء، وقد تحدثنا عن الوراء والأمام، كبعد قيمي في أصل الفلسفة التقدمية، لكننا نشير إلى جانب آخر هنا، وهو أن الثقافة التقدمية تتحدث عن نموذج متحقق في الواقع هو نموذج الحداثة الغربية، في حين أن النموذج الذي ندعو إليه - برأيها- يستمد مقوماته من الماضي.

إن ما ندعو إليه ليس نموذجاً متحققاً، وليس من المطلوب أن يكون كذلك، لأن هذا النموذج هو ما ستنتجه الحياة ذاتها عندما تنتظم مقوماتها لتكون قادرة على الإنتاج أصلاً؛ فحياتنا العربية قد توقفت عن الإنتاج منذ اللحظة التي اختلت فيها موازين الحياة العربية مع دخولنا عصر النهضة البونابرتية، وصار الفعل والممارسة الثقافية، التي هي موضوع بحثنا، تخبطاً وهرولة في كل الاتجاهات دون هدف واضح ولا غاية.

إن النموذج الحضاري الذي ندعو إليه هو ذلك النموذج الذي ستنتجه الممارسة الفاعلة عندما تكون هذه الممارسة تعبيراً عن مخزون ثقافي كامن، وترجمة لتفاعل قيمنا الحية في نفوسنا مع الحياة، عندها ستكون الممارسة الثقافية هي الفعل الذي يخرج هذه القيم من الإمكان إلى الواقع مرتدية ثوب الزمان الذي ولدت فيه، مستجيبة لضرورات اللحظة التاريخية الحاضرة.

ليس في هذه الدعوة أي دعوة للانقطاع عن العالم والانعزال عن الحياة، بل على العكس من ذلك هي دعوة لخوض التجربة بكل جرأة وبكل شجاعة. ليس مطلوباً منا اليوم أن ننغلق على أنفسنا أمام الزحف الغربي، بل علينا أن ننفتح على الغرب، ونتفاعل معه بكل جرأة وشجاعة، لكننا قبل أن ننفتح وقبل أن نتفاعل وقبل أن نحاور علينا أن

نكون ذواتٍ مكتملة. فالتفاعل يفترض وجود طرفين، لذلك فإننا لا نستطيع التفاعل أو الحوار أو الصراع مع ما نحن نشكل صدى بعيداً له، وجرماً صغيراً يدور في فلكه. إن الثقافة العربية لم تتفاعل حتى هذا اليوم مع الغرب وثقافته، لأن هذه الثقافة في ظروفها الحديثة لم تتبلور كذات، لذلك فإن الغرب يحاور نفسه فينا وعبرنا وعبر الجزء الأعظم من إنتاجنا الثقافي الحديث.

كل ذلك حصل في واقعنا الثقافي الحديث لأن تصور الثقافة "التقدمية الانقطاعية" للنهضة يفترض ضرورة التبديل الثقافي، تبديل مكونات الهوية، وتبديل القيم وتبديل الفهم العام للوجود وغاياته وأهدافه؛ أي القيام بانقلاب ثقافي شامل.

و إذا كنا من حيث المبدأ نرى خطأ هذا التصور للنهضة، فإننا نقول، :إنه من العدالة والإنصاف الإقرار اليوم بأن هذا التصور قد أخذ فرصته التاريخية في مجتمعنا وثقافتنا العربية وقد فشل فشلاً ذريعاً.

إذا كان علينا اليوم أن نفكر في نموذج مغاير للنهضة " النهضة على الطريقة غير الغربية" فإن هذا الفهم قائم على التفعيل لا التبديل، تفعيل المكونات المختلفة للثقافة العربية والحياة العربية، وهذا التفعيل يتطلب إحياء وتثبيت المنظومات المفهومية الكلية لا تدميرها، وإحياء منظومات القيم لا تشويهها، وإحياء التراث، لا تزويره. إنها عملية الإحياء الكلي والتفعيل الكلي لمقومات الثقافة الحقيقية، وهو الذي سينقل الحياة العربية إلى سكة النهضة، وسيدفع بقطار الحياة العربية إلى الأمام لتنتج نموذجها النهضوي المعبر عن حياتها وقيمها ودورها في الحضارة الإنسانية.

ليست النهضة عملية انقلاب فكري، إنها عملية تفعيل ثقافي تتلوه جهود ميدانية في مجالات التخطيط والإدارة والاقتصاد والسياسة والاجتماع والتعليم والتنمية في الريف والمدينة. ليس من الصعب على أي

هيئة متخصصة أن تضع نموذجاً لهذه النهضة، لكننا في البداية يجب أن نهيئ المجتمع بأكمله لتحقيق هذه التصورات وهذا يتطلب التفعيل لا التعطيل كما حصل في واقع النهضة الحداثية التي عطلت المجتمع وأخرجته خارج دائرة الفعل إلى ظلال السلبية والعجز.



Abstract

The modern Arabic culture is the culture which grew after the Islamic World had come into contact with the West and was greatly affected by it to the extent that the cultural perspectives mingled with the epistemological fundamentals.

The nature and the intellectual structure of the Arabian civilization views the world from a single perspective known as "The Western Centralization". Subsequently, the Western civilization endeavored to impose its view on the whole world.

The wild battle between the West and the Islamic World was the result of the huge gap between the standard of their contrasting views of the universe and the human existence. The modern Arabic culture originates in the 19th century soon after the French campaign against Egypt, when the period which followed the campaign was called "The Age of the Arabian Renaissance", which was represented by intellectual and ideological currents and social organizations resulted from that wide contact between the two cultures.

In his book, the author discusses the meaning of *culture* and the *educated individual* in the Arabic terminology as well as the meaning of the social culture and global culture. He also studies "The Cultural Microscopy" as Malik Bin Nabi, Mahmud Shakir, Mustafa Jabri and others see it. He also elucidates the concept of time in the environment of the Arab-Islamic culture, the meaning of progress and progressivism and the consequences resulting from the progressive view in the Arabic culture.

After that, he presents the concept of the *Retardation Age* in history and the concept of *Renaissance* from political, philosophical and literary viewpoints.

He also reviews the main currents in the modern Arabic culture, starting from the resurgent Arabic ideology as well as the foundational thought and ending at the ancestral thought.

Finally, he clarifies how to find an exit from the crisis of the modern Arabic culture when he analyzes the sense and dimensions of the crisis. He also sets a comparison between the concepts of *renaissance* and *modernism*, reviews the essence of the crisis of the Arab intellectual, the reason lying behind the division existing amongst the Arab elite themselves and the side effects resulting from the crisis of culture.

مستخلص

الثقافة العربية الحديثة هي الثقافة التي نشأت بعد احتكاك العالم الإسلامي بالغرب، وتأثرت به أشد التأثر، إلى حد اختلاط المنظورات الثقافية بالأصول العرفية.

إن طبيعة الحضارة الغربية الحديثة وبنيتها الفكرية ترى العالم من منظور واحد يُعرف بـــ ((المركزية الغربية))، وقد عمدت الحضارة الغربية إلى فرض رؤيتها على العالم.

وتعود ضراوة المعركة بين الغرب والعالم الإسلامي إلى الهوة الكبيرة بين مستويي رؤيتهما المتباينة للكون والوجود الإنساني.

وتعود نشأة الثقافة العربية المعاصرة إلى القرن التاسع عشر، إبان الحملة الفرنسية على مصر حين تمت تسمية الفترة اللاحقة للحملة بعصر النهضة العربية وما تلاها من تيارات فكرية وإيديولوجية ومنظومات اجتماعية نتجت عن هذا الاحتكاك الكبير بين الثقافتين.

بحث المؤلف في الكتاب عن معنى الثقافة والمثقف في المصطلح العربي وعن الثقافة الاجتماعية والثقافة العالمة، ودرس ((التنظير الثقافوي)) عند مالك بن نبي، ومحمود شاكر ومصطفى جبري وغيرهم. كما بيّن مفهوم الزمان في بيئة الثقافة العربية الإسلامية، ومعنى التقدم والتقدمية، والنتائج المترتبة على الرؤية التقدمية في الثقافة العربية.

ثم عرض مفهوم عصر الانحطاط في التاريخ ومفهوم النهضة، من منطلقات سياسية وفلسفية وأدبية.

واستعرض التيارات الأساسية في الثقافة العربية الحديثة، من الفكر النهضوي العربي، والفكر التأصيلي، إلى الفكر السلفي.

وبيّن أخيراً كيفية الخروج من أزمة الثقافة العربية الحديثة، عندما حلل معنى الأزمة وأبعادها، وقارن بين مفهوم النهضة والحداثة، واستعرض ماهية أزمة المثقف العربي، وسبب انقسام النخب العربية على نفسها، والآثار الجانبية الناتجة عن أزمة الثقافة.